

Pocas obras han tenido durante toda la Edad Media la fama y el prestigio de la *Consolación de la Filosofía* de Boecio, la última de las grandes producciones filosóficas de la Antigüedad grecorromana y una de las vías de acceso al medievo del pensamiento y la literatura clásica. Senador romano de noble familia, hombre de letras y político condenado a muerte por el rey ostrogodo Teodorico el año 524 por su oposición al régimen, Boecio escribió esta obra en prisión mientras esperaba la ejecución de su sentencia. En ella, un hombre sin futuro, amargado por la ingratitud de las personas en quien confiaba y obligado a reflexionar sobre los valores e ideales que informaron su conducta, realiza una síntesis de sus experiencias vitales y filosóficas. Intelectual de enorme cultura, uno de los espíritus más lúcidos de una época en vías de extinción que asistía a la decadencia de los valores tradicionales y su sustitución por otros nuevos, profundamente imbuido de la cultura filosófica neoplatónica y aristotélica, persiguió durante toda su vida el ambicioso programa de conservar y transmitir el patrimonio filosófico de la tradición antigua. Considerado como el último de los romanos y el precursor de la escolástica, ninguno de sus tratados doctrinales y filosóficos tuvo las repercusiones de la *Consolación de la Filosofía*, una autobiografía filosófica escrita en prosa y verso que condensa y sintetiza en los términos de una meditación lúcida y emotiva el pensamiento ético clásico y los problemas insondables de la conciencia: el debate del bien y del mal, la participación en la vida pública, la influencia de la fortuna sobre los seres humanos, la libertad de conciencia, la voluntad del hombre y la previsión de Dios, el azar y el destino y la separación de la fe y la razón.

Leonor Pérez Gómez es Profesora Titular de Filología Latina de la Universidad de Granada. Licenciada en Filología Clásica por la Universidad de Salamanca, se doctoró en Granada con una tesis sobre la dramaturgia de Séneca. La mayor parte de sus trabajos de investigación se han centrado en la literatura romana, en especial el drama y la epistolografía, la aplicación de la semiótica literaria al análisis de la literatura clásica y el estudio de la condición de la mujer en la Antigüedad. En la actualidad es directora de un proyecto para la edición crítica y comentada del teatro de Plauto.

ISBN 84-460-0786-X



La consolación de la filosofía

50

Boecio



Boecio

## La consolación de la filosofía

Edición de  
Leonor Pérez Gómez



AKAL/CLÁSICA

Boecio

# LA CONSOLACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Edición de Leonor Pérez Gómez





Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270, del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© Ediciones Akal, S. A., 1997  
Los Berrocales del Jarama  
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz  
Teléfs.: 656 56 11 - 656 49 11  
Fax: 656 49 95  
Madrid - España  
ISBN: 84-460-0786-X  
Depósito legal: M. 28.772-1997  
Impreso en Anzós, S. L.  
Fuenlabrada (Madrid)

7 *Introducción*

- I. Contexto histórico y cultural 7
- II. Vida de Boecio 10
- III. La obra de Boecio 20
- IV. La *Consolación de la Filosofía* 27
- V. La tradición literaria y filosófica de la *Consolación* 39
- VI. Fuentes filosóficas de la *Consolación* 58
- VII. El estilo y la lengua de Boecio 66
- VIII. Fortuna de la *Consolación* 69
- IX. La transmisión del texto 76
- X. Bibliografía 81

93 *Libro primero*

135 *Libro segundo*

179 *Libro tercero*

239 *Libro cuarto*

287 *Libro quinto*

321 *Índice cronológico*

329 *Índice de nombres*

## I. CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL

Desde que Diocleciano, a finales del siglo III<sup>1</sup>, reformó la administración del Imperio dividiéndolo en cuatro unidades administrativas y Constantino fundó Constantinopla (Bizancio) el año 328 trasladando a ella la capital administrativa, las regiones occidentales del Imperio habían asistido durante los siglos IV y V a un progresivo asentamiento de poblaciones bárbaras en el interior de los antiguos límites imperiales, incapaces ahora de mantener la presión de los pueblos que habitaban en sus fronteras, que condujo a la formación de nuevas entidades administrativas, sólo nominalmente sometidas a la autoridad imperial, y a la formación de reinos independientes de Bizancio (vándalos en África, visigodos en Hispania y sur de la Galia, francos en la Galia, ostrogodos en Italia), que pese al derrumbamiento de la autoridad imperial en las regiones de Occidente mantenía aún la ficción de una unidad jurídica y administrativa<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Tanto en la Introducción como en el comentario todas las fechas que no indiquen expresamente lo contrario se refieren a la era cristiana.

<sup>2</sup> Para la historia política y social del Bajo Imperio es imprescindible la monumental obra de A. H. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A social, economic and administrative Survey, I-III*, Oxford, 1964.

Esta situación de deterioro político y económico no fue acompañada sin embargo por un cambio correlativo en el horizonte cultural, que evolucionó con una mayor lentitud en la medida en que estaba condicionado por el mantenimiento de los valores del pasado y por la capacidad de las capas altas de la sociedad, depositarias de la tradición clásica, para mantener las propias condiciones de seguridad económica y establecer un modo de convivencia satisfactorio con los nuevos regímenes de origen bárbaro.

En este contexto de cambio político e inestabilidad social, brillan algunos momentos en los que el patriotismo del pasado se manifiesta en importantes obras de síntesis y reagrupamiento que, ante los riesgos reales de dispersión o de empobrecimiento, tienen como finalidad asegurar la conservación de esos valores y garantizar así la transmisión de la cultura clásica a las nuevas generaciones.

Uno de esos momentos lo encontramos a finales de la época antigua, ya en el umbral del Medievo, cuando Odoacro, rey de los hérulos, ponía fin nominal al imperio romano de Occidente deponiendo al emperador Rómulo Augústulo (476) y adoptando el título de rey. Contemporáneo con este acontecimiento es uno de los mayores pensadores latinos, a quien en el siglo xv el humanista Lorenzo Valla, poniendo de relieve inconscientemente la naturaleza convencional de la periodización histórica, calificó con una frase que se ha hecho célebre como «el último de los romanos y el primero de los escolásticos»<sup>3</sup>.

Depuesto Odoacro por el ostrogodo Teodorico (493), éste, pese a haber sido educado en Costantino-

<sup>3</sup> Cf. E. K. Rand, «Boethius, the First of the Scholastics», en *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1928 (reed. Nueva York, 1957), 135-180.

pla, encontró las mismas dificultades para ver reconocida su autoridad con el emperador Anastasio que Odoacro había tenido con su predecesor, Zenón<sup>4</sup>. En su corte de Rávena, Teodorico disfrutaba de una independencia real y de ciertos privilegios como los de nombrar los cónsules<sup>5</sup> de Roma con el beneplácito de Bizancio y de hecho era considerado por la nobleza romana como si fuera realmente emperador. Durante su reinado se formó en Italia una sociedad dual, romana y goda, separadas por la lengua, la religión, (los ostrogodos, como la mayoría de los germanos, eran arrianos), las leyes y las instituciones, y el rey, pese al respeto que estaba siempre dispuesto a manifestar hacia el emperador y su apego a las tradiciones culturales y artísticas de la Antigüedad, no favoreció la integración de godos y romanos<sup>6</sup>, —como la conversión de Clodoveo al catolicismo había provocado en la Galia—, con los consiguientes conflictos entre ambos pueblos y entre Teodorico y Bizancio, que culminaron con el decreto del año 523 por el que el emperador Justiniano ordenaba la exclusión de los arrianos en Oriente de todos los cargos civiles y militares, una política de enfrentamiento directo entre el emperador de Bizancio

<sup>4</sup> Sobre las relaciones entre los pueblos germánicos y Bizancio, cf. H. Wolfram, *Geschichte der Goten von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts: Entwurf einer historischen Ethnographie*, Munich, 1979, 134 ss. Sobre Teodorico, cf. en especial W. Ensslin, *Theoderich der Grosse*, Munich, 1952.

<sup>5</sup> Aunque las funciones eran meramente honoríficas, el consulado seguía siendo el cargo público de mayor dignidad. El nombre del cónsul aparecía en todos los documentos del año, pero a cambio exigía costosos juegos públicos a sus expensas y una gran generosidad.

<sup>6</sup> Ningún romano podía pertenecer al ejército, ni ningún germano asistir a la escuela romana. La deliberada insistencia en un desarrollo separado de ambos pueblos era en última instancia perjudicial para la cohesión del reino goda en Italia pero paradójicamente tuvo efectos beneficiosos para el modo de vida tradicional romano.

y el rey ostrogodo que fue probablemente la causa del encarcelamiento y muerte de Boecio e indirectamente dio así origen a la *Consolación de la Filosofía*. Los acontecimientos de los últimos años de la vida de Teodorico, con su repentina muerte el 526 que la propaganda cristiana pronto atribuyó a leyendas fantásticas, no deben hacer creer en una oposición radical entre los godos dominadores y los romanos dominados ni en un cambio radical en la política de coexistencia pacífica, tolerancia y concordia entre ambos pueblos. Teodorico se había manifestado desde el principio como el campeón de la tradición y del Imperio y supo siempre distinguir entre el catolicismo y la romanidad; además, necesitaba la experiencia de la vieja aristocracia romana para un gobierno estable, mientras que a cambio del reconocimiento a sus servicios, Anastasio y su sucesor Justino no deseaban que las magistraturas italianas se llenaran de godos, por lo que los principales cargos fueron mantenidos entre las familias romanas.

## II. VIDA DE BOECIO.

De la confluencia de dos importantes familias nace en Roma hacia el año 480<sup>7</sup> Anicio Manlio Severino Boecio<sup>8</sup>. Su padre, Flavio Narsete Manlio Boecio, aun-

<sup>7</sup> La fecha exacta del nacimiento de Boecio es desconocida. Cuando fue ejecutado en la prisión de Pavía, entre el 524 y el 526, no era aún viejo, como él mismo lamenta en la *Consolación* (I m. 1, 7-12; las referencias internas a la *Consolación*, se hacen siguiendo la numeración de párrafos de las ediciones de Weinberger y Bieler. El número romano remite al libro, la inicial m. a los poemas, y los números arábigos respectivamente al capítulo y parágrafo o verso). Parece pues razonable que su nacimiento ocurriera a principios de la década del 480.

<sup>8</sup> La biografía más completa y exhaustiva de Boecio es la de L. Obertello, *Severino Boecio*, 2 vols. Génova, 1974. Una buena expo-

que era probablemente de origen oriental, había ocupado importantes cargos políticos en Roma (prefecto de la ciudad, prefecto del pretorio y finalmente cónsul el 487), mientras que por su madre pertenecía a la importante *gens* de los Anicios, una familia poderosa y célebre ya en época republicana, cristianizada desde el tiempo de Constantino y ejemplo vivo de esas nobles familias romanas que manifestaron una notable capacidad de adaptación a los tiempos cambiantes de época imperial. Procedente de Preneste, cerca de Roma, ya el año 160 a.C. un miembro de ella, L. Anicio Galo, había obtenido el consulado. A partir de la época de Diocleciano ocuparon posiciones relevantes entre la nobleza de Roma y a mediados del siglo IV eran los líderes de la minoría cristiana en el Senado. En el siglo V estaban emparentados prácticamente con la totalidad de la aristocracia romana, hasta el punto de que no se encuentra ninguna familia destacada de la época en la que no se halle el nombre Anicio. A ella perteneció Paulino de Nola y más tarde daría la gran figura del papa Gregorio Magno<sup>9</sup>.

A la muerte prematura de su padre, probablemente poco después de su consulado, se encargó de su educación un ilustre e influyente patricio romano, senador de gran cultura, perteneciente a una familia aún más poderosa que la Anicia, Quinto Aurelio Memio Sínaco, cónsul con Odoacro el año 485, jefe del Senado (*caput senatus*) desde el 523 y nieto del famoso orador pagano que un siglo antes se había opuesto a Ambrosio al defender sin éxito la restauración del Altar de la Victoria en el Senado y una política de tolerancia reli-

sión de su vida y obra es también la monografía de H. Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, 1981.

<sup>9</sup> Una detallada historia de la familia puede verse en L. Obertello, *Severino Boecio*, op. cit., I, 16 ss.



giosa. Al introducirse en la casa de Símaco, Boecio fue educado en un ambiente de poder y alta cultura que le proporcionó excelentes oportunidades para su carrera<sup>10</sup>. El aprecio que durante toda su vida sintió Boecio por Símaco puede comprobarse a lo largo de la *Consolación*<sup>11</sup>. Poco más tarde contrajo matrimonio con la hija de éste, Rusticiana, con la que tuvo dos hijos varones, Símaco y Boecio, a los que el emperador concedió la dignidad consular el 522 cuando todavía eran muy jóvenes<sup>12</sup>.

Por su origen y por la refinada educación que recibió, Boecio estaba familiarizado con la lengua y la filosofía griega, aunque no se sabe con seguridad donde adquirió esa formación. Se ha supuesto, aunque sin fundamentos sólidos, que Boecio comenzó sus estudios en Atenas, o quizás simplemente habría pasado algún tiempo en esta ciudad, y que más tarde se trasladó a Alejandría, donde terminó de formarse<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Símaco sabía griego y estaba profundamente interesado en la filosofía neoplatónica, dos características que debieron influir mucho en Boecio.

<sup>11</sup> Cf. I 4, 20; II 4, 5 y II 3, 6. Igual aprecio testimonian las dedicaciones a Símaco de uno de los escritos teológicos de Boecio, el *De trinitate*, y el de la *Institutio arithmetica*. El propio Símaco tenía una gran cultura y además de revisar personalmente una edición del comentario de Macrobio al *Somnium Scipionis* de Cicerón escribió una *Historia de Roma* en siete libros a partir de Augusto. El gramático Prisciano, que vivió en Bizancio, le dedicó tres de sus escritos y mantuvo una estrecha relación con Enodio y Nicomaco Flaviano.

<sup>12</sup> Cf. Casiodoro, *Variae*, II 40; II 41; I 45.

<sup>13</sup> La noticia sobre su estancia en Atenas aparece en *De disciplina scolastica* (Migne, *Patrologia Latina*, 64, 1232 B), una obra cuya inautenticidad y falta de valor histórico está fuera de toda duda, y en Casiodoro (*Variae*, I, 45, 3). En la *Consolación* (I 1, 10) hace referencia exclusivamente a su formación filosófica eleática y académica, sin que se pueda deducir de esos testimonios su estancia en Atenas. La hipótesis ha sido defendida recientemente con nuevos argumentos por C. J. Vogel, «Boethiana I», *Vivarium*, 9 (1971), 51 ss., y «Boethiana II (Retractatio)», *Vivarium*, 10 (1972), 37 ss.

Como ha puesto de relieve P. Courcelle, es notable la influencia que sobre Boecio ejerció la escuela neoplatónica, en especial a través de la obra del filósofo alejandrino Amonio (ca. 445-517). Como no es posible hablar de una enseñanza filosófica en la Roma de la época, esto vendría a confirmar la tesis de una estancia en dicha ciudad<sup>14</sup>, donde habría aprendido o perfeccionado el griego, cuyo conocimiento era ya raro en Occidente, y por otra parte pudo recibir las enseñanzas del propio jefe de la escuela neoplatónica<sup>15</sup>.

A pesar de que la verdadera vocación de Boecio era el *otium studiosum*, fiel a las tradiciones de su clase, como noble romano tomó parte en la vida activa de Roma y en la corte de Teodorico pronto comenzó una brillante carrera política. La fama de Boecio como hombre ilustrado y erudito debió llegar a Teodorico a través de Símaco y ya el año 507 recibió del rey el encargo de diseñar un *solarium* (reloj de sol) como regalo al rey burgundio Gundobad. Cónsul el 510 por designación imperial, hacia el 522-523 fue nombrado por Teodorico para desempeñar la importante magistratura de *magister officiorum*<sup>16</sup>, cargo que ocu-

<sup>14</sup> P. Courcelle, «Boece et l'école d'Alexandrie», *Melanges d'Archeologie et d'Histoire de l'école française de Rome*, 52 (1935), 185 ss. y *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, París, 1948<sup>2</sup>, 298 ss. Cf. también L. Obertello, *Severino Boezio*, op. cit., I, 29.

<sup>15</sup> Courcelle sugiere que el padre de Boecio habría sido prefecto en Egipto hacia los años 475-480, lo cual podría explicar sin esfuerzo el hecho de que Boecio hubiese sido educado en ese país.

<sup>16</sup> Este cargo no tiene paralelo entre los gobiernos modernos. Creado originariamente por Diocleciano, en un principio tenía una función más militar que civil, pero con el tiempo acabó como un primer ministro encargado de la coordinación entre las distintas partes de la administración y de la provisión de cargos públicos, con funciones judiciales y administrativas y con acceso a toda la información. Cf. H. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 46 ss.

paba cuando el senador Albino fue acusado de traición junto con otros senadores y que acabó siendo la ruina para Boecio y su suegro Símaco.

El origen último de las acusaciones contra Albino hay que verlas en la oposición en el Senado romano entre el partido filobizantino, dirigido por Flavio Festo, y los partidarios de Teodorico, encabezados por Fausto Niger, oposición que había conducido el 498 a un cisma con el doble papado de Símaco, defendido por los ortodoxos, y Laurentius, del partido bizantino, conflicto que se resolvió el 506 con la intervención de Teodorico a favor de Símaco.

Mientras, las relaciones entre la Italia ostrogoda y Bizancio habían mejorado sensiblemente, en gran medida gracias al fin del cisma acaciano que, desde el 484, había separado a la Iglesia de Oriente y a la de Occidente. Por otra parte, aunque Teodorico intentaba obtener el consenso entre los nuevos gobernantes de origen germánico y el viejo patriciado romano y gobernaba Italia apoyándose en la ayuda directa de los principales representantes del grupo latino, sobre todo la del Senado y la Sede Apostólica, esto no significó sin embargo la eliminación de las fricciones entre los dos grupos étnicos en conflicto, el godo, de confesión arriana y el latino, católica. De hecho, el momento era propicio para insinuar en el ánimo del rey la sospecha contra los latinos porque la paz firmada entre los católicos italianos y los orientales cismáticos en 519 había hecho volver hacia el Imperio a los viejos latinos, agobiados por la dureza de la dominación bárbara y sus continuos abusos. La sustitución el año anterior del viejo emperador Anastasio por Justino, un soldado balcánico de habla latina que desde el principio se propuso restaurar la unidad de la Iglesia y el poder bizantino sobre Italia, reavivaron los temores de Teodorico sobre una intervención imperial en sus dominios y la

pérdida de la independencia factual que durante el prolongado cisma entre las iglesias de Oriente y Occidente había tenido<sup>17</sup>.

En este contexto político, Boecio, en cuyo nombramiento es posible que influyese el deseo de Teodorico por acercarse a Bizancio<sup>18</sup>, había seguido los desplazamientos del rey por el norte de Italia, entre Rávena, Pavia y Verona. El mismo, en la *Consolación*, menciona las «graves discordias» que lo opusieron tanto a los godos dominadores como a los latinos dominados, ambiciosos y sin escrúpulos. Poco tiempo había bastado para que se viera rodeado por el odio y el resentimiento de una corte dominada por la corrupción y su prometedor futuro se viera bruscamente truncado por el incidente que al cabo terminó por costarle la vida: la acusación de conspirar contra Teodorico<sup>19</sup>.

En el otoño del 523 fueron interceptadas unas cartas dirigidas por destacados senadores a personas próximas al emperador Justino en unos términos que podían

<sup>17</sup> Sobre la política religiosa en la época y el cisma entre Laurentius y Símaco, cf. L. Duchesne, *L'Eglise au VI<sup>e</sup> siècle*, París, 1925 y J. Moorhead, «The Laurentian Schism: East and West in the Roman Church», *Church History*, 47 (1978), 125-136.

<sup>18</sup> Boecio debía estar en buenas relaciones con la corte de Bizancio donde era considerado como un hombre próximo a Justino y Justiniano y contaba con partidarios y miembros de la familia anicia situados en buena posición. Esto favorecía su carrera en tanto que las relaciones entre Teodorico y el emperador se mantuvieran en buenos términos, pero en caso contrario tendrían efectos perjudiciales para Boecio, como así ocurrió de hecho. Cf. J. Moorhead, «Boethius and Romans in Ostrogothic service», *Historia*, 27 (1978), 604-612.

<sup>19</sup> Sobre el proceso de Boecio, cf. G. B. Picotti, «Il Senato romano e il processo a Boezio», *Archivio storico italiano*, 7, 15 (1931), 205-228; C. H. Coster, «The Trial of Boethius», en *The Iudicium Quinquevirale*, Cambridge, Mass., 1935, 40-63, y las modificaciones del mismo en «The Fall of Boethius: his character», *Melanges Henri Grégoire IV*, París, 1952, 45-81 (reeditado en *Late Roman Studies*, Harvard, 1968, 54-103); L. Obertello, *Severino Boezio*, op. cit., I, 85-120; H. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 48-56.

interpretarse como un intento por restaurar el poder imperial en Italia en contra de Teodorico. En estas cartas aparecía implicado el senador Albino, un rico y devoto patricio romano, decidido partidario de la unidad de la Iglesia. Boecio, que había tenido conocimiento de las cartas, no emprendió investigación alguna y ocultó los hechos al rey. Cipriano, secretario privado (*referendarius*) de Teodorico, enfrentado con Boecio, comunicó al rey lo sucedido y Albino fue llamado a declarar. La acusación se hizo posteriormente extensiva a todo el Senado, el organismo político latino más importante. Albino negó las acusaciones pero fue declarado culpable sin la legalidad de un juicio previo. Sin preocuparse por su propia seguridad, Boecio defendió ardientemente al acusado y consiguió librarle de la condena, pero no dejó otra solución a Cipriano que extender la acusación de traición contra el propio Boecio<sup>20</sup>. Suspendido de su cargo, fue conducido a Pavía mientras su proceso tenía lugar en Roma. Contra él se formuló una triple acusación: un *crimen maiestatis* por haber impedido que se presentasen los documentos que probaban la culpabilidad del Senado; un *crimen perduellionis* por haber escrito cartas a sus amigos y al emperador de Oriente en las que proclamaba la libertad de Italia contra la tiranía goda; y un *crimen sacrilegii* por haber hecho uso de la magia<sup>21</sup>. De las tres, esta última era la más peligrosa pues era conocido el interés de Boecio por el estudio de los secretos de la naturaleza y la filosofía pagana, un interés que hábilmente explotado podía presentarse como la realización de prácticas de tipo mágico por parte de Boe-

<sup>20</sup> La acusación fue presentada por el hermano de Cipriano, Oplio, el suegro de éste, Basilio y Gaudencio; los tres habían tenido problemas con la justicia y habían sido condenados al destierro por corrupción.

<sup>21</sup> Cf. I 4, 20 y I 4, 37.

cio<sup>22</sup>. En realidad, aunque no hay pruebas del interés de Boecio por la magia, algunas de sus afirmaciones en el segundo comentario sobre el *Perì Hermeneías* de Aristóteles, así como ciertos pasajes de la *Consolación*, en los que muestra su interés por el orden del universo podrían sugerir un interés personal por los horóscopos que habría contribuido a avivar las sospechas de Teodorico, cuya política sucesoria se había visto conducida al fracaso<sup>23</sup>. Las fechas probables de estos acontecimientos son el 523 o 524.

Sin darle oportunidad para defenderse, fue encarcelado en Ticinum (Pavía), al sur de Milán, en un lugar identificable quizás con la llamada *turris Boethii*, aún existente en el siglo XII. El proceso, como en los casos de incriminación de hombres de rango consular, se celebró ante un comité de senadores, aquellos mismos a los que había defendido hacía poco, y estuvo presidido por Eusebio, el prefecto de la ciudad. Pero éstos, tal vez con la esperanza de mostrar su fidelidad al rey Teodorico, lo declararon culpable y el rey decretó su muerte y la confiscación de sus bienes (*mortis proscriptione damnatur*).

<sup>22</sup> El 510 dos senadores, Basilio y Pretextato, fueron denunciados ante el prefecto de Roma por brujería y condenados por un tribunal de cinco senadores. La magia estaba prohibida en una sociedad oficialmente cristiana.

<sup>23</sup> Teodorico era cuñado del rey franco Clodoveo. Dio en matrimonio a una de sus hijas al rey de los visigodos Alarico II, casó a una hermana con Segismundo, el hijo del rey burgundio Gundebaldo y concedió la mano de otra al rey de los vándalos Trasamundo. Con ayuda de estas relaciones familiares esperaba extender su influencia y lograr la paz entre los diversos pueblos germánicos. Entre el 522-523 esta política familiar empezó a fallar. Sigerico, hijo de Segismundo, que se había convertido al catolicismo, fue ejecutado por orden de su padre. Trasamundo había muerto y había sido sucedido por Hiderico, hijo de Hunerico y de Eudokia, hija de Valentiniano III, que se inclinó por los católicos. Por último, Eutarico Cíllica, el marido visigodo de su hija Amalasunta, murió probablemente en el 522.



Mientras permanecía en la prisión de Pavía compuso Boecio su obra maestra, la *Consolación de la Filosofía*, una confesión personal y privada de fe humanista y confianza en la divina providencia en la que analiza desde el punto de vista lógico los problemas de la providencia divina, la libertad humana y el destino. La obra incluye también una apología en su defensa a la vez que expresa su resentimiento y amargura contra Teodorico y sus compañeros del Senado que, con la excepción de Símaco, no lo habían defendido.

Aunque la fecha exacta de su ejecución es desconocida, no fue inmediata la condena a muerte y parece probable que, al igual que su suegro Símaco, fuera utilizado por el rey Teodorico como un rehén en sus negociaciones con el emperador Justino y contra sus partidarios en el senado romano. La descripción horrible del *Anonymus Valesianus*, una crónica tardía de Rávena, sobre las torturas a las que habría sido sometido no parece demasiado fundada<sup>24</sup>. Su ejecución tuvo lugar *in agro Calventiano*, probablemente un barrio próximo a Pavía (hoy Crevenza). La fecha exacta tampoco nos es conocida pero se supone que ocurrió entre el 524 y el 526. Un poco más tarde, bajo alguna acusación similar, corrió la misma suerte su suegro Símaco<sup>25</sup>.

Las palabras de Boecio en la *Consolación* como disculpa sobre las auténticas causas de su desventura no se

contradicen con las que menciona el autor del *Liber Pontificalis*, las de Procopio, ni las del *Anónimo Valesiano*, aunque estos escritores tuvieran unas intenciones muy distintas. De hecho, un examen detallado pone de relieve que la persecución que llevó a cabo Teodorico contra los romanos, de la que fueron víctimas, además de Boecio, el papa Juan I y Símaco, se debió exclusivamente a motivos políticos y no religiosos. El rey, que se sentía amenazado por el imperio de Bizancio, temía que se le escapara el dominio sobre Italia y el fracaso de su política de conciliación. Aunque en ningún lugar de la *Consolación* da muestras Boecio de sentirse un rehén en manos de Teodorico en el complicado juego político entre éste y el Imperio, es posible que la larga estancia en prisión de Boecio desde su condena hasta su ejecución deba ser interpretada como una maniobra política de Teodorico en tanto regresaba de Bizancio la embajada que, presidida por el papa Juan, intentaba lograr la abolición del decreto imperial sobre la confiscación de las propiedades de las iglesias de rito arriano y la devolución a esta confesión de aquellas personas que habían sido forzadas a la conversión. El fracaso parcial de la embajada habría motivado tanto la ejecución de Símaco y Boecio como el encarcelamiento del papa Juan, detenido a su regreso de Bizancio en Rávena, donde falleció por causas naturales. Tampoco hay que descartar que Boecio fuera víctima de la ira de algunos dignatarios godos a los que Boecio habría reprochado sus depredaciones; los burócratas podrían haber persuadido fácilmente al rey de que Boecio había traicionado su confianza. Hay que tener en cuenta además que una parte de los círculos más influyentes de Roma no estaba de parte de Boecio. Estas tres muertes, sin embargo, fueron interpretadas pronto como un episodio de la persecución que sufrieron los católicos por parte del arriano Teodorico y el filósofo fue consi-

<sup>24</sup> Las mismas circunstancias en que la *Consolación* fue redactada impiden ver en la prisión de Boecio un rigor exagerado. Probablemente se trató, al menos en una primera época, de un confinamiento vigilado.

<sup>25</sup> Partidario de la fecha tardía del 526 se muestra C. H. Coster («The fall of Boethius», en *Melanges H. Gregoire, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 12 [1952-1953], 45 y ss.). Una discusión sobre los detalles del proceso, las supuestas torturas, y la fecha de la ejecución puede verse en H. Chadwick, *Boethius, op. cit.*, 48-49 y 54-55.



derado e incluso venerado como un mártir, de acuerdo con una leyenda, cuyos orígenes no están en absoluto claros, que presenta el cuerpo decapitado de Boecio llevando su propia cabeza. Una posible explicación del culto a Boecio podría encontrarse en la interpretación cristiana de la *Consolación* comenzada, al parecer, por Alcuino en el siglo XI<sup>26</sup>. El año 725 el rey longobardo Liutprando ordenó inhumar las reliquias de Boecio en Pavía en la iglesia de san Pietro in Ciel d'Oro. El culto a Boecio fue aprobado para la diócesis de Pavía por un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos el 15 de diciembre de 1883 y confirmado por el papa León XIII.

### III. LA OBRA DE BOECIO

Desde sus orígenes, la cultura grecolatina había establecido un sistema educativo basado en la distinción entre las «ciencias del número» (geometría, aritmética, música, astronomía) y las que hoy denominamos «ciencias humanas»: gramática, retórica y dialéctica. Con un talento notablemente precoz, Boecio, aún jovencísimo, se propuso un programa metódico y audaz para dar a conocer a los latinos las riquezas de la cultura griega en la línea de la obra de Marciano Capella e Isidoro. En una carta dirigida a su suegro Símaco junto con su primera obra, una paráfrasis de la *Arithmetiké eisagogé* de Nicómaco de Gerasa<sup>27</sup>, le comunica la intención de tratar las materias de la cien-

cia que conducen a la filosofía y establece un ambicioso programa para traducir al latín y comentar la obra completa de Aristóteles y Platón; así entre 502 y 507 comienza la elaboración de una serie de obras que versaban sobre las ciencias que componen el *quadrivium*. Estos tratados, de los cuales pocos se han conservado, poseen un carácter indiscutiblemente didáctico y en ellos Boecio, como aplicado discípulo, sigue con gran fidelidad a los maestros griegos, entre los que se encuentran Euclides, Tolomeo y, sobre todo, el ya citado Nicómaco de Gerasa (siglo I). El estudio dedicado a la geometría, según los *Elementos* de Euclides, y una *Astronomía*, según el *Almagesto* de Tolomeo, sólo nos ha llegado a través de algunos escasos y discutidos fragmentos<sup>28</sup>; queda el estudio anteriormente citado dedicado a la aritmética. En cuanto a los cinco libros del *De institutione musicae*<sup>29</sup>, es discutido si se trata también de una paráfrasis de una obra de Nicómaco de Gerasa, o, como opinan algunos estudiosos<sup>30</sup>, Boecio actúa aquí con mayor libertad y originalidad respecto a la fuente griega que en las obras anteriores, y quizás habría que pensar en la influencia de otro autor latino que bien habría podido ser Albino<sup>31</sup>.

Sin duda alguna la composición de estos tratados le fue de gran utilidad a Boecio en su preparación intelectual, pero sus intereses eran sobre todo filosóficos. De

<sup>26</sup> Un intento de reconstrucción de la *Geometría* es el de M. Folkert, *Boethius. Geometria altera. Ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters*, Wiesbaden, 1970. Cf. L. Obertello, *Severino Boezio*, op. cit., I, 173 ss.

<sup>29</sup> Edición de G. Friedlein, Leipzig, 1867 (reed. Francfort, 1966). Estudio de conjunto en H. Potiron, *Boèce, théoricien de la musique grecque*, París, 1960 y H. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 78-84.

<sup>30</sup> Cf. J. de Vogel, «Boetiana», *Vivarium*, 9 (1971), 59-76.

<sup>31</sup> Esta es la tesis defendida por U. Pizzani en «Studi sulle fonti del *De Institutione musicae* di Boezio», *Sacris Erudiri*, 16 (1965), 5-164.

<sup>26</sup> Sobre las leyendas surgidas en torno a Boecio cf. W. Bark, «The Legend of Boethius' Martyrdom», *Speculum*, 21 (1946), 312-317; H. R. Patch, «The Beginnings of the Legend of Boethius», *Speculum*, 22 (1947), 443-445 y *The Tradition of Boethius. A Study of His Importance in Medieval Culture*, Nueva York, 1935, 15.

<sup>27</sup> *De institutione arithmetica*, edición de G. Friedlein, Leipzig, 1867 (reed. Francfort, 1966).

hecho, tras esas primeras obras estaba en su intención un proyecto mucho más ambicioso que su prematura muerte impidió. Él mismo expresó su programa científico en el prólogo a su *Commentarii in librum Aristotelis Perihermeneias*<sup>32</sup> en el que expone el enciclopédico programa de traducir al latín y comentar toda la obra de lógica, moral y física de Aristóteles, y a continuación hacer lo mismo con la obra de Platón, para así poder demostrar, desde una perspectiva fuertemente marcada por el neoplatonismo, la sustancial compatibilidad entre platonismo y aristotelismo en el marco de un proyecto unitario del saber humano. De esta manera Boecio, retomando la obra interrumpida de Cicerón de trasladar al latín el pensamiento griego, se inscribía en un debate que venía siendo frecuente desde el siglo III y que tendría, como más tarde en el Renacimiento, a buscar concordancias más que oposiciones entre los dos sistemas de pensamiento<sup>33</sup>. Por

<sup>32</sup> Ed. C. Meises, Leipzig, 1880, 2, 79-80.

<sup>33</sup> El viejo debate sobre las contradicciones entre Platón y Aristóteles se intensificaron durante el siglo III. Los neoplatónicos, con Plotino y su biógrafo y editor, Porfirio, a la cabeza, consideraban que existía una armonía esencial entre ambos filósofos e hicieron los esfuerzos necesarios para que los platónicos estudiaran la lógica aristotélica. Jámblico, una generación después, escribió un largo comentario sobre las *Categorías de Aristóteles* en el que incorporó la lógica de éste a los esquemas metafísicos platónicos. En época de Boecio el neoplatonismo tenía dos centros principales: Atenas, con Siriano, Hierocles y Proclo, marcadamente anticristiana, y Alejandría, con Amonio a la cabeza. Aunque Proclo no es citado nunca por su nombre, la familiaridad de Boecio con muchos de sus escritos es fácilmente demostrable. Aunque su estancia en Atenas no está comprobada (cf. *supra*, 7), lo que está fuera de toda duda es que el programa literario y educativo de Boecio constituye un fiel reflejo de las prácticas y presupuestos de estas escuelas neoplatónicas, actitud en la que se muestra de acuerdo con otros autores latinos como Marciano Capella, Apuleyo, Mario Victorino, Calcidio o Macrobio. Cf. R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Londres, 1972; I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme Alexandrin; Hieroclès et Simplicius*, París, 1978; P. Courcelle, *Les lettres grecques*, op. cit.; H. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 16-22.

otra parte, es muy probable que en su fuero interno estuviera presente el deseo de volver a dar a Roma la primacía en el campo de los estudios, lo cual hizo que se convirtiera en un mediador importantísimo entre las escuelas griegas de la Antigüedad tardía, herederas del milenario helenismo, y la Edad Media latina.

En la línea de este proyecto, escribe, utilizando la traducción de Mario Victorino, su primera obra, comenzada quizás en el 500, pero más probablemente perteneciente a los años 504-505<sup>34</sup>, un comentario, en forma de diálogo con su amigo Fabio, a la *Isagoge* de Porfirio<sup>35</sup>, una obra fundamental de la formación escolástica desde el siglo III d. C.<sup>36</sup> No satisfecho con la traducción de Mario Victorino, que le parecía tosca y poco fiel, entre el 508 y el 509 hace él mismo una traducción más literal del tratado, añadiéndole un nuevo comentario más amplio, que sirve como introducción a otros estudios dedicados a la obra aristotélica del *organon* en el orden tradicional. Se suceden a continuación numerosas obras: *De Syllogismis categoricis* en dos libros (505-506), los cuatro libros del comentario a las *Categorías* de Aristóteles con una traducción propia de los mismos (510-511), el *Liber de diuisione* (510), dos comentarios al *Peri Hermeneias* de Aristóteles (con dos comentarios, uno elemental, *commentaria*

<sup>34</sup> La cronología aquí seguida con respecto a las obras de lógica de Boecio recoge las conclusiones de L. M. de Rijk, «On the Chronology of Boethius' Works on Logic II», *Vivarium*, 13 (1965), 1-49 y 125-162.

<sup>35</sup> Edición de S. Brandt, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 48, Viena, 1906.

<sup>36</sup> Hay que tener presente que Boecio no tenía un conocimiento directo de los antiguos comentarios a Aristóteles, los de Alejandro de Afrodísias, Aspario o Hermipo. Si los cita, es a través de Porfirio, como ha demostrado M. Bidez («Boèce et Porphyre», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 2 [1923], 109-201). No hay duda de que leyó comentarios posteriores como los de Jámblico, Temistio, Siriano de Atenas y, sobre todo, los de Amonio.

*minora*, de 512 en dos libros y otro, *commentaria maiora*, de 515-516 en seis libros y traducción propia<sup>37</sup>, y a partir de 516 tres libros *De hypotheticis syllogismis*<sup>38</sup>, cuatro libros *De topicis differentiis*<sup>39</sup>, la *Introductio ad syllogismos categoricos*<sup>40</sup>, traducciones de los escritos aristotélicos *Topica*, *Elenchi sophistici*, *Analytica priora* y *posteriora*<sup>41</sup>, monografías éstas de temática lógica y retórica que, aunque fieles a los maestros griegos, ponen de relieve una mayor autonomía y originalidad de Boecio. Finalmente vuelve su interés hacia un autor que antes que él intentó demostrar la eficacia de un contacto productivo entre la cultura griega y la latina, y escribe en seis libros un comentario in *Ciceronis topica*<sup>42</sup> (518-520).

Todas estas obras tuvieron una notable repercusión, pero de manera particular la traducción y comentario de las *Categorías* y el *Sobre la Interpretación* aristotélicos, que junto con la traducción de la *Isagoge* de Porfirio se convirtieron en el manual de la lógica (*logica vetus*) del Medievo<sup>43</sup>.

En términos generales, es preciso notar que los tratados y comentarios citados no son exclusivamente lógicos<sup>44</sup>. En ellos, es cierto, la lógica tiene la función

<sup>37</sup> Edición de K. Meiser, Leipzig, 1877. La traducción está recogida en L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus II*, Brujas, 1965, 1-38.

<sup>38</sup> Edición de L. Obertello, Brescia, 1969.

<sup>39</sup> Edición en Migne, *Patrologia Latina*, vol. 64, 1173-1216.

<sup>40</sup> Edición en Migne, *Patrologia Latina*, 64, 761-794.

<sup>41</sup> Las traducciones de Boecio de la *Isagoge* de Porfirio y de las obras mencionadas de Aristóteles (salvo *Analytica posteriora*) han sido editadas por L. Minio-Paluello en *Aristoteles Latinus*, I, II, III, V y VI, Brujas, 1961-1975.

<sup>42</sup> Edición en Migne, *Patrologia Latina*, vol. 64, 1039-1169 y J. C. Orelli y J. G. Baiter, *M. Tulli Ciceronis Opera Omnia*, V, I, Zürich, 1833, 269-388.

<sup>43</sup> Cf. J. Shiel, «Boethius' commentaries on Aristotle», *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958), 234-266.

<sup>44</sup> Sobre la obra lógica de Boecio, cf. H. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 108-173.

de introducir a la metafísica, y ésta a su vez está impregnada de lógica. Hacen igualmente acto de presencia otros sectores esenciales de la reflexión filosófica, como la ética o la teología natural. En esta visión de la filosofía confluyen las grandes corrientes especulativas del pasado, el Platonismo, el Aristotelismo, el Estoicismo y el Neoplatonismo. Esta pluralidad de fuentes es comprensible en una época como la de Boecio que no permitía otra filosofía que la sincrética, esto es, aquella que estuviera basada en una tentativa si no de conciliación, al menos de salvación de las distintas corrientes del mundo clásico<sup>45</sup>.

Sin embargo, lo cierto es que existe una gran controversia, aún no resuelta, sobre las fuentes de las que Boecio se valió en sus obras sobre lógica. Aunque volveremos a referirnos a este problema al tratar de la *Consolación*, de una manera general es posible afirmar que las posturas de los estudiosos se dividen en dos grupos: aquellos que, como P. Courcelle, ven sobre todo la influencia de Amonio, con el que habría estudiado Boecio en Alejandría, y quienes, con más o menos reservas, se inclinan a favor de la influencia de Proclo<sup>46</sup>.

La enumeración de la obra de Boecio habría quedado incompleta si la publicación de un fragmento de una obra histórica de su contemporáneo Casiodoro<sup>47</sup> no hubiera confirmado la autenticidad de una serie de tra-

<sup>45</sup> Desde esta perspectiva, como señala H. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 251, podemos considerar a Boecio un «humanista» en el sentido clásico de la palabra, es decir, un hombre que valora de manera general la literatura, la filosofía y, en especial, a Platón y a Aristóteles.

<sup>46</sup> Cf. J. Shiel, «Boethius' commentaries on Aristotle», *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958), 216-244; L. Minio-Paluello, *Opuscula: the Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972; L. M. De Rijk, *On the Chronology*, op. cit., 125 ss.

<sup>47</sup> Cf. H. Usener, *Anecdota Holderi: ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit*, Bonn, 1877 (reed. Hildesheim, 1969).



tados teológicos que durante toda la Edad Media fueron atribuidos a Boecio y la crítica se había negado a atribuirle bajo el supuesto de la incompatibilidad entre la *Consolación* pagana y una militancia cristiana activa<sup>48</sup>. Sin entrar ahora a debatir el problema del cristianismo de Boecio, sobre el que volveremos más adelante, hay que señalar que, desde los estudios de Krieg y sobre todo de Usener<sup>49</sup>, ha sido desestimada esa tesis y en la actualidad, con la exclusión del *De fide catholica*, existe acuerdo absoluto en considerar auténticos cuatro tratados teológicos que Boecio habría escrito entre los años 512-520: *De trinitate*, en forma de carta a su suegro Símaco; *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, dedicado a Juan, uno de los ocho diáconos de Roma y que probablemente deba ser identificado con el futuro papa Juan I; *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona* (también llamado *De hebdomadibus*) y un *Liber contra Eutychem et Nestorium*<sup>50</sup>.

Es obligado hacer notar que en estas obras se expone una teología fuertemente dialéctica, es decir basada en una metodología lógica y profundamente imbuida de la metafísica neoplatónica; sin embargo, no hay que pensar por ello que Boecio se vio movido exclusivamente por motivos especulativos. Los temas tratados por él, la discusión sobre la naturaleza de Cristo y

sobre la Trinidad eran temas vivos en su tiempo y actuaban de manera directa sobre las relaciones entre el mundo oriental y el occidental, no podían por tanto dejar indiferente a un aristócrata romano que además pertenecía a una familia cristiana desde hacía tiempo. De hecho en el año 482 Acacio, patricarca de Constantinopla, había intentado poner fin al enfrentamiento entre eutiquianos y nestorianos, dos facciones heterodoxas opuestas, emitiendo, infructuosamente, un Enoticon o «edicto de unión», que en lugar de suprimir las hostilidades las aumentaron. Excomulgado por el papa Félix III, comenzó así un cisma de difícil solución que sólo el papa Hormisdas pudo solucionar en 519 con una fórmula de compromiso aceptable para ambas partes. En un contexto semejante, la obra teológica de Boecio, como acabamos de decir, se explica perfectamente si tenemos en cuenta que se trataba de un ciudadano romano, consciente de los problemas de su tiempo y fuertemente implicado en la vida política, civil y religiosa de su época<sup>51</sup>.

#### IV. LA CONSOLACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Durante el tiempo en que se encontraba prisionero en Pavía aguardando la ejecución de la sentencia de muerte, no es difícil imaginar que Boecio lamentara su suerte, se abandonara a la desesperación y se cuestionara la existencia de una justicia, sobre todo divina. A todas las preguntas que se le plantearon respondió con una reflexión y diálogo interior con su inspiradora, la Filosofía. Nació así su última obra y sin duda la más original, que, como la primera que escribió, toma la

<sup>48</sup> En especial la tesis fue sostenida por Gottfried Arnold en su *Impartial Church History to the Year 1688*, Londres, 1700, I, VI, 3, 7, y era aún defendida a mediados del XIX por F. Nitzsch (*Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften*, Berlín, 1860).

<sup>49</sup> Cf. H. Krieg, «Über die theologischen Schriften des Boethius», *Jahresbuch des Göttesgeschichte*, 1884, 23-52 y Usener, *Anecdota Holderi*, op. cit.

<sup>50</sup> Traducción italiana de L. Obertello en Boezio: la *Consolazione della filosofia*. Gli opuscoli teologici, Milán, 1979.

<sup>51</sup> Sobre la obra religiosa de Boecio, cf. H. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 174-222.



forma de un diálogo, la *Consolación de la Filosofía*, auténtico testamento filosófico que este autor dejó a la posteridad y a la que durante todo el Medievo el pensamiento occidental consideró como necesario punto de referencia.

Una primera cuestión que no deja de causar admiración atañe a las condiciones en las que Boecio escribió esta obra. Según acabamos de mencionar, se encontraba en la prisión, no en su documentada biblioteca de Roma, sin más apoyo, probablemente, que material sobre el que escribir y un instrumento de escritura. Sin embargo, la *Consolación*, como han puesto de relieve los trabajos de Peiper, Hüttinger, Galdi, Cooper y Gruber<sup>52</sup>, está llena de alusiones a textos poéticos y filosóficos precedentes. Este hecho, sin embargo, no debe ser motivo de sorpresa si se recuerda que Boecio, como todos los antiguos letrados<sup>53</sup>, tenía a su disposición, en su memoria entrenada desde la infancia, los textos clásicos. Se da la circunstancia de que en los otros libros por él escritos había trabajado como filólogo, como un erudito, mientras que en la prisión, reducido a su memoria, acude a aquellos textos que son de su predilección y le proporcionan los recursos que necesita, convirtiéndose así en «autor», en «creador». Quizás esta circunstancia interviniera en que, como se ha puesto en repetidas ocasiones de relieve, la *Consolación* sea la obra más original de este autor, quien, entre otras cosas, nos enseña, con tanta autoridad hoy como en el siglo VI, que la única cultura fértil, oral o

escrita, es la que llevamos en nosotros mismos, los textos sembrados en nuestra memoria, y cuyas palabras se convierten en fuentes vivas ante la adversidad<sup>54</sup>.

La obra se halla dividida en cinco libros en los que van alternándose diversas composiciones en verso de distintos metros con pasajes en prosa; cada uno de estos libros, con excepción del último, termina con una composición en verso.

El libro primero comienza con un poema en el que Boecio, encarcelado, enfermo y hundido en el sufrimiento, trata de buscar consuelo dando rienda suelta a su tristeza en versos elegíacos en los que invoca a la muerte como liberación. Rodeado por las Musas que le inspiran su lamento, se le aparece la Filosofía bajo la forma de una mujer de rostro venerable y majestuoso, dotada de una mirada penetrante que encoloriza desdeña a las Musas profanas que rodeaban el lecho y se lamenta ella misma, también en forma de cántico, del confuso estado de Boecio, quien enfermo y sumergido en una especie de letargo, no la reconoce; le enjuga las lágrimas y le anuncia que ha venido con la intención de ayudarlo. El enfermo reconoce entonces a su antigua «nodriza» y compañera de juventud: la Filosofía (I 3)<sup>55</sup>. Comienza a continuación un diálogo, en realidad un monólogo, en el que con la ayuda de diversos *exempla* lo conduce al camino de la *anamnesis*. La Filosofía recuerda a Boecio cómo su persecución ha sido frecuente en otras épocas y le muestra las injusticias sufridas por otros muchos filósofos como Sócrates

<sup>52</sup> Cf. H. Hüttinger, *Studia in Boethii carmina collata*, Regensburg, 1899-1902; M. Galdi, *Saggi boeziani*, Pisa, 1938; L. Cooper, *A Concordance of Boethius*, Cambridge, Mass., 1929; J. Gruber, *Kommentar zu Boethius, De consolazione philosophiae*, Berlín-Nueva York, 1978. Cf. también el índice de *Fontes et similia* de la edición de L. Bieler (111-121).

<sup>53</sup> Cf. H. I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, 1976<sup>1</sup>.

<sup>54</sup> Cf. M. Fumaroli, «Preface», en *Boèce. Consolation de la Philosophie*, París, 1989, 25.

<sup>55</sup> La Filosofía como motivo literario en la *Consolación* ha sido recientemente tratado por dos grandes conocedores de la obra de Boecio, P. Courcelle («Le personnage de Philosophie dans la littérature latine», *Journal des Savants*, 1970, 209-252) y J. Gruber («Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Rheinische Museum*, 112 [1969], 166-186). Cf. *infra*.

tes, Anaxágoras, Zenón, Séneca, Canio y Sorano. El despertar del letargo conduce a que la injusticia padecida sea sentida por Boecio de un modo más intenso todavía, sólo que no se pierde ahora en lamentos sino que justifica su causa, exponiéndosela a la Filosofía. El lamento que de él brota, por último, en la más importante poesía del comienzo (I m. 5) es una oración en la que expone su deseo de que Dios asegurase también en la tierra, entre los hombres, aquel firme orden de los cielos del que sólo el mundo del hombre se ve excluido.

En realidad, la mayor parte del libro primero consiste en una apología de la actividad política de Boecio centrada en una larga protesta por su inocencia unida a un indisimulado desprecio por el rey bárbaro Teodorico y la cobardía de los senadores. Boecio enumera sus desgracias, su juvenil dedicación a la cultura y a la política, la entrega y desinterés en su conducta, la animosidad que se ganó en los ambientes cortesanos, la falsa acusación y la injusta condena. Por ello no encuentra explicación al desorden que parece imperar en las cosas humanas, desorden que resulta contradictorio con la existencia de un Dios bueno y justo. La Filosofía, haciendo uso de la mayéutica socrática, responde planteando oportunas preguntas a su antiguo discípulo con la intención de recordarle su verdadera naturaleza, el origen del hombre, de la creación y los medios de los que se vale la Providencia para gobernar el mundo. Su persona no está en manos de los hombres, sujetos a los cambios y mutaciones de la vida política, sino en la del Uno, el único rector y rey como en el verso de Homero que Aristóteles cita también en su *Metafísica*. La obediencia a su justicia es la libertad. Nada puede alienar a Boecio del reino de Dios salvo su propia voluntad. Queda entonces Boecio dudoso y apesadumbrado y la Filosofía promete iluminarlo y guiarlo hacia el descubrimiento de la verdad de la que

se ha apartado. Aparece en este canto un motivo que estará presente a lo largo de toda la obra: la infelicidad de Boecio, generalizada y considerada como una consecuencia de la condición de la humanidad.

Se podría decir que el tema que compendia el mundo especulativo de Boecio es el del orden cósmico, estable y libre de bruscos cambios. Sobre esto vuelve una y otra vez, en prosa y en verso, tomando como pretexto algunas de sus manifestaciones más evidentes: el curso inmutable de los astros, la alternancia regular de las estaciones, el rítmico fluir del mar.

El libro primero de la *Consolación* se limita al diagnóstico de la enfermedad moral de Boecio, diferenciada de la enfermedad física representada por la pérdida de sus bienes y de la libertad. La *Consolación* propiamente comienza con el segundo libro, casi todo él de inspiración estoica, con numerosos paralelos en las *Cuestiones Tusculanas* de Cicerón, en la *Consolación a Apolonio* de Plutarco y, especialmente, en Séneca. La exhortación a la conversión filosófica (*protreptikos*), que es realmente el objetivo del libro primero, asciende gradualmente desde el moralismo estoico hasta la visión metafísica platónica de un ordenamiento divino del aparentemente caótico mundo. Centrándose en la esencia de la Fortuna, con sus paradojas, la Filosofía demuestra a su discípulo la inconsistencia, inestabilidad y peligrosidad de esta ciega potencia. La Fortuna es, por su propia esencia, mutación. La Fortuna misma apela en una prosopopeya a su derecho y esencia de cambiar continuamente. Pero es sobre todo la consideración de la felicidad externa la que conduce a reflexionar cuánto de esencial queda todavía en Boecio. Le recuerda que ha sido privilegiado más que muchos otros por la ciega potencia, pues tiene mujer, hijos que le han dado alegrías, una casa importante y desempeñó cargos influyentes a una edad que a otros mucho mayo-

res le estuvieron negados. Son por tanto injustas sus recriminaciones. En este punto demuestra la Filosofía, en forma de diatriba, el carácter falaz de los bienes terrenales que, incluso cuando abundan, no llegan a colmar las necesidades del espíritu humano. Demuestra que los llamados bienes de la Fortuna no son en realidad bienes, ni merecen tal denominación pues son meras apariencias; así sucede con las riquezas, que hacen perder la tranquilidad y exponen a los poseedores al peligro; lo mismo se podría decir a propósito de los cargos y del poder, que son merecedores de respeto y aprecio no en sí mismos, sino en virtud de aquellas personas que los ejercen. Vacía y ridícula aparece la ambición por la gloria, si el hombre compara su infinita pequeñez con la infinita grandeza del espacio y del tiempo. Sin embargo la Fortuna puede ayudar al hombre, y eso sucede cuando se muestra tal como es, cuando desvela su verdadero rostro; por esta razón Boecio puede sentirse afortunado, y la Filosofía le recuerda su auténtica condición y la vanidad de sus lamentos. La Fortuna sólo es útil cuando es nuestra enemiga. Entonces es cuando se revela su verdadera esencia y lleva a la verdad. El poema que concluye el libro segundo es un himno de exaltación al amor que une el cosmos e impide su desintegración. El equilibrio providencial entre los diversos elementos del mundo, un tema característico de la filosofía estoica, reaparecerá en otros poemas de la *Consolación*<sup>56</sup>. El poema señala precisamente la transición de una ideología plenamente estoica a una metafísica de inspiración platónica.

Que esta desvalorización de la realidad es algo provisional lo demuestra el libro tercero, tal vez el más

<sup>56</sup> Cf. III m. 2 y IV, m. 6, aunque desde Posidonio (s. I a.C.) la defensa del orden de la Providencia había dejado de ser una característica exclusiva de los estoicos al ser incluida también en la filosofía neoplatónica.

filosófico y el más sutil de todas las secciones del diálogo<sup>57</sup>. Incluye un gran himno cosmogónico (III m. 9), una larga discusión sobre los bienes terrenales (III 3-9), los intrincados argumentos platónicos de III 12 y un enigmático poema sobre Orfeo (III m. 12). La argumentación es más cerrada y rigurosa y tiene como tema central la Felicidad, la *vera felicitas*, el sumo bien que reúne en sí a todos los demás. Comienza la Filosofía a emplear una terapia más energética. El sentido de toda aspiración humana que quiere significar algo distinto en las cosas de la realidad, trascender en ellas algo más allá de sí mismas, un algo que tiene que ver con la propia esencia. Esta vuelta de la mirada es al mismo tiempo liberación de la caverna y de la reminiscencia. El carácter platónico de este libro y la crecida capacidad de recepción de Boecio, permiten también aquí un lenguaje más rígido y severo de ideas y el estilo del diálogo platónico. Pero se trata de un platonismo romano, en el que la *anamnesis* no es evocación de las formas eternas, sino autorreflexión. Esa aspiración, que manifiestan todos los seres siguiendo la ley natural y universal, a la felicidad (*beatitudo*), definible como un estado de perfección por la posesión de todos los bienes, queda definido por aspectos plenamente romanos: riquezas, honores, poder, gloria, placeres (*opes, honores, potentia, gloria, uoluptates*), son ciertamente bienes, pero parciales, imperfectos y sobre todo, incapaces de cumplir las aspiraciones humanas. Por otra parte, son también fuente de inquietud, desilusión, ansiedad y envilecimiento si se buscan como valores absolutos. Con el apoyo de diversos *exempla* sacados de la historia antigua y de la experiencia personal de

<sup>57</sup> Cf. K. Büchner, «Bemerkungen zum Text der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Hermes*, 75 (1940), 279-297; F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 23-84 y P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1948<sup>2</sup>, 295-318.



Boecio, concluye con un juicio negativo sobre los bienes terrenales. Una cita de Aristóteles que hace Boecio y su estrecho paralelo en el *Protrepticus* de Jámblico muestra que Boecio, directa o indirectamente, sigue a Aristóteles en su exhortación al estudio de la filosofía. Por consiguiente, continúa Boecio, si estos bienes imperfectos no son capaces de aportar al hombre la felicidad, a la que aspiran todos los seres por naturaleza, es preciso que exista un bien perfecto en el que se encuentre la verdadera y perfecta felicidad. Y ese bien, que no está formado por partes, sino que consiste en la misma unidad, no es otro que Dios, ser perfecto y sumo bien cuya posesión es la auténtica y completa felicidad. De esta manera, Dios representa el fin al que todos los seres, consciente o inconscientemente, aspiran y por esta razón hay que elevar el espíritu hacia la luz, no bajarla hacia las tinieblas, como hizo Orfeo al ir a buscar a Eurídice, (cuyo mito es narrado en III m. 12)<sup>58</sup>. Con esto se da una respuesta a las preguntas del comienzo, con un ágil juego el pensamiento se vuelve de un lado a otro en unos pocos conceptos que desarrollan la idea de lo sumo como propio de la divinidad, poniéndolo en relación con la misma. Las palabras deben ser iguales a la cosa, como dice Platón. Desde el punto de vista del lenguaje se representa simbólicamente en este serio juego la visión del único ser divino hacia el cual quiere trascender todo como meta de la felicidad. Todo cuanto se rebela contra este ser y su orden no puede alcanzar la meta, en realidad, no es nada. Así se concluye, entre otras cosas, la obra: esta nada tiene ciertamente su significación para todo aquel que no logra o no es capaz de asentar su vida en este

<sup>58</sup> Según F. Klingner (*De Boethii, op. cit.*, 75) el poema es básicamente una reinterpretación órfica del mito platónico de la caverna (cf. *República*, libro VII), una opinión que no es enteramente compartida por P. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 161.

marco supremo. Así nace la duda en Boecio, que ha despertado a la visión suprema. Estas dudas filosóficas quedarán aclaradas en los dos últimos libros de la *Consolación*. Punto central de este libro y resumen de toda la primera parte de la obra es el poema 9, en el que Boecio expone en 38 densos hexámetros la cosmología platónica que aparece en el *Timeo*. El himno, una reminiscencia de los himnos neoplatónicos sobre la teología cósmica característica de Sinesio de Cirene y Proclo, expone las ideas cosmológicas procedentes de Platón y del comentario de Proclo<sup>59</sup>.

El libro cuarto trata el problema de la presencia del mal en el mundo y el de su poder. Esta presencia es lamentada por Boecio, que la encuentra inexplicable, sobre todo una vez que se ha admitido la existencia de un Dios, sumo bien, que gobierna todas las cosas y que constituye el fin hacia el que todo se dirige. Mayor perplejidad causa aún el hecho de que, bajo este gobierno, los malvados triunfen y los buenos sean perseguidos. A las preguntas de Boecio, la Filosofía responde con una serie de argumentos, procedentes en lo esencial de las paradojas del *Gorgias* platónico, que demuestran que, a pesar de las apariencias, los malvados son siempre débiles e infelices, mientras que los buenos por el contrario son fuertes y felices. Precisamente en la medida en que los malvados, movidos por la ignorancia y las pasiones, se apartan de aquello que constituye el fin de todas las cosas, o sea del bien, dejan de ser hombres, es decir pierden la dignidad humana (*humanitas*). Resulta por tanto que el bien constituye por sí mismo una recompensa para los buenos y el mal un castigo para

<sup>59</sup> La función cardinal del poema se manifiesta también en los poemas. Lo que un crítico ha llamado «un diálogo entre la argumentación racional y la poesía» cambia y tras III m. 9 la poesía parece relegada «al papel de un coro moralizante» (cf. W. Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century*, Princeton, 1972, 74-82).

los malvados. Sin embargo, a pesar de esta realidad, las personas consideran que son males el destierro, la pobreza, la prisión, y, por el contrario, que son bienes la riqueza y la libertad. En la medida en que el problema moral del mal es analizado por Boecio, la *Consolación* alcanza su clímax en la exégesis del *Gorgias*. Pero a partir del poema 4 de este libro se produce un cambio: del escándalo producido por la maldad que aparentemente queda sin castigo pasa Boecio a la discutida cuestión del destino y de la libre elección. Para aclarar esta cuestión, la Filosofía, siguiendo a los neoplatónicos, y en especial a Plotino, diferencia entre el Destino y la Providencia, entre aquello que entra en el orden ideal del Destino y aquello que es la expresión del orden de la Providencia. Ésta es eterna, simple, inmóvil; el Destino, puntual, complejo, mutable. Por esta razón, si todo cuanto sucede en el mundo depende de un orden divino, toda Fortuna es buena, ya sea favorable o adversa. La Filosofía reconoce también que la injusticia y el mal no son completamente eliminables del mundo, y postula asimismo una vida ultraterrena que restablezca el equilibrio turbado, subrayando la extrema dificultad que la mente humana encuentra para reconocer el orden providencial que regula el universo. Por esta razón nuestros juicios están errados sobre aquello que constituye el bien y el mal: al no poder conocer las íntimas motivaciones de las acciones humanas, emitimos juicios superficiales sobre ellas. En realidad, los bienes de los malvados son falsos, mientras que la infelicidad de las personas justas son medios que tienen como finalidad su salvación. El problema, dice la Filosofía, es motivo de sorpresa para nosotros porque desconocemos los designios con los que actúa Dios para nuestro bien. El libro termina con un poema lleno de reminiscencias de las tragedias de Séneca sobre los sufrimientos de Agamenón, Ulises y Hércules.

Una cuestión aún más difícil es la que plantea el libro quinto: cómo se armoniza la libertad de la voluntad con la «presciencia» divina, cuestión en la que resume muchos de los temas de su segundo comentario sobre el *De interpretatione aristotélico*. Una vez resuelto el problema del «azar» (*casus*), que, según la Filosofía, tampoco escapa al orden providencial, puesto que está determinado por un preciso, aunque impredecible, concurso de causas, es examinada la inconcebible paradoja que Boecio encuentra entre la «presciencia» divina y la «libertad de elección» del hombre. Si Dios tiene conocimiento previo de todo cuanto ha de suceder, y no puede equivocarse, es necesario que suceda aquello que él ha previsto; por otra parte, si los acontecimientos pueden cambiar en distinto sentido, entonces la presciencia divina sería una mera opinión; finalmente, si los hechos tienen lugar tal como han sido previstos por Dios, la libertad de elección queda totalmente destruida. Después de precisar con rigor los términos de la cuestión, la Filosofía resuelve la antinomia remitiéndose a la doctrina de origen platónico-aristotélico, con connotaciones originales, de los grados del conocimiento: cada naturaleza tiene un modo específico de conocer, que viene determinado no por el objeto conocido, sino por el sujeto que conoce. De ahí deriva que la Inteligencia divina conozca las cosas de un modo distinto de como las conoce la razón humana. No existe por tanto ninguna paradoja si Dios, en su eterno presente y ajeno a la sucesión temporal, puede contemplar simultáneamente todas las cosas en un eterno presente. En esta dimensión por tanto no se puede hablar de presciencia de las cosas futuras, sino de ciencia de cosas eternamente presentes. Esta ciencia no influye sobre los caracteres distintivos de las cosas: los acontecimientos necesarios serán vistos por Dios como necesarios, los libres como libres, sin que su visión cambie en nada sus naturalezas.

De esta manera queda perfectamente salvaguardada la libertad de elección y con ella la responsabilidad humana, fundamento y presupuesto indispensable de la moralidad. De un modo que puede parecer brusco, termina la Filosofía con una exhortación al cultivo de la virtud, y recordando el deber que tiene el hombre de ser honesto desde el momento en que actúa «ante los ojos de un juez que todo lo ve». Ante nuestros ojos se ha desarrollado un drama. Boecio está ya curado, no se siente herido, apartado, desterrado, sino levantado hacia el eterno orden del espíritu del cual sólo puede desterrarse uno mismo.

Si bien es cierto que los argumentos y razonamientos que ocupan estos cinco libros no están expuestos en un orden rigurosamente lógico, dejan entrever<sup>60</sup> tres partes, a través de las cuales se desarrolla el argumento general constituido por la consolación del afligido Boecio, consolación que es presentada, incluso mediante los términos empleados, como la curación de un enfermo<sup>61</sup>. Las tres causas de su enfermedad son: a) Boecio se cree despojado de todos los bienes de la vida; b) ignora el fin de las cosas (*quis sit rerum finis*); c) ha olvidado el modo como se gobierna el mundo (*quibus gubernaculis mundus regatur*). Alcanzados estos objetivos, se cumple así el programa racional que la Filosofía se había propuesto al principio del diálogo cuando había probado a Boecio que no era desventurado, ni infeliz, ni estaba abandonado por la divina Providencia.

A pesar de este cumplimiento, se ha puesto en tela de juicio el hecho de que la obra estuviera completa. Diversas alusiones en el interior de la obra hicieron

pensar que el *De consolatione* estaba incompleto porque debía relacionarse con un *De consolatione theologiae* en la que el autor habría expuesto los *validiora remedia* a los que constantemente estaba haciendo alusión. La hipótesis se basa fundamentalmente en las palabras que pronuncia la Filosofía cuando, después de haber recordado los *supplicia animarum post mortem* (IV 4) añade: *sed nunc de his disserere consilium non est*. Para demostrar una supuesta falta de terminación de la obra y la intención de tratar el tema en otro libro o tratado no es suficiente esta argumentación, que de hecho carece de un fundamento sólido, como tampoco lo son apoyarse en el empleo de futuros (*ostendam, affigam*), que en realidad se refieren a las partes que siguen a continuación<sup>62</sup>.

## V. LA TRADICIÓN LITERARIA Y FILOSÓFICA DE LA CONSOLACIÓN

Aunque, como hemos visto, la estructura de la *Consolación* es relativamente clara, la obra ha dado origen a numerosos problemas referidos especialmente a la forma literaria, a las fuentes y a la esencia misma de su contenido. El análisis de la forma literaria de la *Consolatio* ha mostrado cómo en esta obra se produce una síntesis de diferentes géneros. La misma consideración puede hacerse a propósito de la representación de la Filosofía. El drama alegórico que se desarrolla en el desolado escenario de una celda y tiene como protagonistas a Boecio y a una aparición femenina, la Filosofía,

<sup>60</sup> Cf. G. Semeria, «Il cristianesimo di Severino Boezio rivendicato», *Studi e documenti di storia e diritto*, 21 (1900), 61-178.

<sup>61</sup> Cf. W. Schmid, «Philosophisches und Medizinisches in der *Consolatio* des Boethius», en *Festschrift Bruno Senell*, Munich, 1956, 113-144.

<sup>62</sup> El principal defensor de la tesis sobre la no terminación de la *Consolación* es H. Tränkle, «Ist die *Philosophiae consolatio* des Boethius zum vorgesehnen Abschluss gelangt?», *Vigiliae Christianae*, 31 (1977), 148-156, pero sus argumentos han sido sobradamente rebatidos. Cf. J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 23 y IV m. 7 n. 136.



plantea la pregunta, como ha sugerido F. Klingner<sup>63</sup> de si pese a la confluencia de géneros que mencionábamos y que será analizada más adelante, la obra no podría ser considerada como una especie de «apocalipsis» y cuanto dice la Filosofía no sería sino una suerte de revelación mística. La descripción inicial de la Filosofía (I 4, 128 ss.) y su aparición puede ser en efecto relacionada con las frecuentes teofanías divinas que desde la aparición de Atenea tras Aquiles en la *Iliada* (I, 194.202) abundan en la literatura griega, así como con muchos otros ejemplos de la literatura hebrea; pero es especialmente a finales del siglo II cuando el apocalipsis se convierte en un género favorito tanto entre los cristianos como entre los paganos. El *Poimandres* de Hermes Trismegisto comienza exactamente como la *Consolación*. Y entre los cristianos, el *Pastor de Hermas* describe una serie de visiones, aún más concretas que las de Hermes. Aunque este género cae progresivamente en desuso, aún se mantiene en vigor en el siglo V como muestra el poema *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capella, que Boecio conoció, o las *Mitologiae* de Fulgencio, probablemente anteriores a éste.

Sin embargo, si tomamos el término «apocalipsis» en su significado estricto, esto es, como la denominación de un género literario de origen judaico caracterizado por un particular misticismo, no parece apropiado aplicarlo a la obra de Boecio<sup>64</sup>. De hecho, a pesar de un cierto paralelismo en la descripción de la Filosofía y de la mujer como representación de la Iglesia, las diferencias se ponen de manifiesto al comparar la *Consolación* con el ya citado *Pastor de Hermas*, una obra cristiana claramente apocalíptica. La Filosofía no es el

equivalente de la Inteligencia divina o del Ángel de Dios tradicional en los apocalipsis. Si durante algún tiempo se mantiene la ambigüedad, finalmente Boecio nos presenta de manera muy explícita que la Filosofía representa la sabiduría humana, tal como los grandes filósofos la llevaron a la perfección y como ella reconoce en V 1, 4.

Por otra parte, no resulta descabellado pensar que la puesta en escena de la *Consolación* está más relacionada en sus orígenes con formas literarias de la Antigüedad clásica que con el mundo judaico-cristiano. La literatura en la que el narrador es un prisionero tenía ya una larga tradición que se remonta a la *Apología* y al *Critón* de Platón, diálogos en los que Sócrates se encuentra también en prisión; en Roma fueron obras escritas en el exilio las *Tristia* y las *Epistulae ex Ponto* de Ovidio y, como veremos, la prisión y el exilio son tópicos comunes de la literatura consolatoria, pero también entre neoplatónicos y primeros cristianos, cuando describe su condición en este mundo, en el que el alma, prisionera del cuerpo, es exiliada de su patria espiritual<sup>65</sup>. Entre los cristianos esta literatura toma la forma de teodicea, como sucede en el *De laudibus Dei* de Draconcio, escrita a fines del siglo V, en la que su autor, tras haber sido hecho prisionero por los vándalos, recuerda su desgracia personal.

Junto a estos precedentes existen, ante todo, relaciones innegables con la «prosopopeya», la figura retórica

<sup>63</sup> Sobre la filiación platónica de Boecio, cf. E. K. Rand, «The First of The Scolastics» en *Founders of the Middle Age*, Cambridge, Mass. 1928, 160 y 201-202; P. Courcelle, «Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62b; Cratyle 400c)», *Rev. Etud. Lat.*, 43 (1965), 406-443; «L'âme en cage», en *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt, 1965, 103-116; «Le corps-tombeau (Platon, Gorgias 493a; Cratyle 400c; Phédon 250c)», *Revue Etud. Anc.*, 68 (1966), 101-122.

<sup>64</sup> Cf. F. Klingner, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlín 1921, 116 ss.

<sup>65</sup> Ch. Mohrmann, *Introduzione en La Consolazione della Filosofia*, trad. y notas O. Dallera, Milán, 1991<sup>2</sup>, 20.

que consiste en la representación de ideas abstractas bajo forma humana. Desde los comienzos de la literatura, tanto en Grecia como en Roma, esta figura literaria había adquirido un puesto de importancia en las descripciones de los sueños y visiones y durante mucho tiempo su uso se generalizó, aunque en una presentación más estática, menos dramática. En la literatura cristiana se pueden encontrar ejemplos de prosopopeyas de este tipo, como en la imagen de la Paciencia representada por Tertuliano (*De patientia*, 15, 4); también en las primeras obras filosóficas de Agustín es empleada la personificación de la Filosofía (*Solil.*, 1, 1) y en las *Confesiones* (8, 11, 26 y 27) se encuentra esta figura en la «aparición» de las *nugae nugarum et vanitas vanitatum*, por una parte y de la *continentia*, por otra. La dramatización de ideas abstractas, en los escritores cristianos, especialmente en el terreno de los vicios y las virtudes, conduce a una alegoría muy particular, de la que sin duda es un ejemplo paradigmático la *Psychomachia* de Prudencio. En la tradición de la literatura profana, en el *De nuptiis* del africano Marciano Capella, la Filología, tras abandonar a sus primeras iniciadoras, las Musas, es conducida por la Sabiduría y recorre el orden de las esferas celestes para poder recibir el homenaje de las siete Artes liberales (Gramática, Dialéctica, Retórica, el *trivium* medieval; después la Geometría, Aritmética, Astronomía, y Música, el futuro *quadrivium*). De manera particular, esta obra, de una estructura e interpretación muy difíciles, ejerció en la tradición medieval una enorme influencia, no sólo en el campo de la literatura, sino también en el de las artes figurativas.

El hecho de que la aparición femenina que representa a la Filosofía en la *Consolación* de Boecio pueda situarse en una tradición literaria secular, no resta originalidad al tratamiento que hace el autor de esta figura retórica.

Entre otros aspectos, merece la pena poner de relieve el particular modo que Boecio tiene de mezclar la realidad autobiográfica con determinadas imágenes tradicionales.

Desde el punto de vista de la forma, en la presentación de la Filosofía han podido influir dos importantes tradiciones del pensamiento clásico: una, en la cual la Filosofía adopta la forma de la divinidad que enseña, cura y sana, la otra, la concepción del filosofar como conducción y guía de las almas. La primera aparece ya con Parménides, se continúa con Platón (*Gorgias*, 482 A; *Fedón*, 82 D) y terminó por identificarse con el Dios de la curación, Asclepios<sup>66</sup>. Tampoco hay que olvidar en este sentido que a esta concepción pertenecen algunos de los atributos tradicionales de Cristo. Igualmente importante para Boecio es la tradición desarrollada en el seno de la cultura romana, como P. Courcelle ha puesto de manifiesto<sup>67</sup>. Cicerón y Séneca construyeron una imagen de la Filosofía que se desarrolló con los Padres de la Iglesia y que naturalmente influyó en la representación de Boecio. También hay que tener en cuenta otros elementos religiosos como la literatura de visiones, también con antecedentes en Platón y Aristóteles.

En cuanto a la segunda concepción, la que considera a la Filosofía como una conducción de almas, procede básicamente de la primera y es tan antigua como la propia medicina griega<sup>68</sup>. Desarrollada a partir del paralelismo que los pitagóricos establecieron entre el cuerpo y el alma, a través de Demócrito llegó a Platón y en Aristóteles se convierte en fundamento de su ética. También los estoicos acogieron esta representación, aunque ellos

<sup>66</sup> Cf. los rasgos característicos que le asigna Boecio en I 1, 14 y I 2, 5 ss.

<sup>67</sup> Cf. P. Courcelle, «Le personnage de Philosophie dans la littérature latine», *Journal des Savants*, 1970, 209-252.

<sup>68</sup> Cf. F. Wehrli, «Ethik und Medizin», *Museum Helveticum*, 8 (1951), 36-62.



la ligaron a la liberación de los afectos (*apátheia*), un ideal que en la *Consolación* influye en los dos primeros libros pero que pronto es ampliamente superado.

Otra cuestión importante que ha dividido la opinión de los estudiosos se plantea al intentar precisar la función de la Filosofía en la obra de Boecio. En este sentido, son tres las principales respuestas que se han dado a este problema: para unos, bajo la forma de la Filosofía se ve reflejada la sabiduría divina<sup>69</sup>; otros han defendido que no se trata más que de la razón del mismo Boecio, en cuyo caso habría que considerar a la *Consolación* como una especie de diálogo interior, muy próximo a los *Soliloquia* de Agustín<sup>70</sup>; también es posible pensar que Boecio a través de esta figura pone de relieve la función, importante y definitiva, que jugó la Filosofía en su vida, lo cual equivale a interpretar la figura femenina que representa a la Filosofía como una especie de hipóstasis de la Filosofía en tanto que instrumento y producto de la razón humana<sup>71</sup>.

De las tres explicaciones, esta última es quizás la que ha encontrado mayor apoyo. Ciertamente sucede que a lo largo del diálogo tiene lugar una auténtica confrontación entre la Filosofía como tal y la persona de Boecio, que influido por la desgracia sufrida corre el riesgo de perder el contacto con aquello que hasta ese momento había sido algo importante en su vida, es decir, con la Filosofía.

La presencia en la *Consolación* del elemento autobiográfico está fuera de toda duda, pero es menos una

<sup>69</sup> Cf. F. Klingner, *De Boethii*, op. cit., 116; refutado por P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 21.

<sup>70</sup> Cf. E. T. Silk, «Boethius's *Consolatio Philosophiae* as a Sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia», *Harvard Theological Review*, 32 (1939), 19-39. Sobre los *Soliloquia* de Agustín en el seno del «diálogo cristiano», cf. B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, Munich, 1970.

<sup>71</sup> Cf. Chr. Mohrmann, *Introduzione*, op. cit., 21-22.

autobiografía que una manifestación de la literatura didáctica común en el siglo VI, que tomó la forma de *consolatio* y de *confessio*<sup>72</sup>. De hecho, no es posible decir que la obra se presente como una introspección directa, sino más bien como una confrontación entre Boecio-víctima, psíquicamente enfermo y destruido por la desgracia, que parece haber olvidado algunos principios y doctrinas, y la Filosofía en las dos funciones ya señaladas, como «guía» o como «cura del alma», que le ayuda a volver a encontrarse a sí mismo<sup>73</sup>. En este sentido, como bien ha señalado P. Courcelle, la *Consolación* puede ser considerada como un «auténtico curso de metafísica»<sup>74</sup>.

La imagen de la enfermedad de Boecio remite a otra forma literaria tradicional que ocupa un importante lugar en la *Consolación*, sobre todo en los dos primeros libros. Como ya hemos mencionado, Boecio está enfermo, aquejado de un mal que la Filosofía diagnostica como *letargía*<sup>75</sup>. Ahora bien, la *letargía* es

<sup>72</sup> Cf. G. Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, Cambridge, 1951, II, 670 ss; C. S. Lewis, *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge, 1964 y Peter von Moos, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der Christlichen Trauer*, Munich, 1971.

<sup>73</sup> Sobre este papel de la Filosofía, cf. S. Lerer, *Boethius and Dialogue*, op. cit. 37 ss.

<sup>74</sup> P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 19.

<sup>75</sup> Esta enfermedad ha sido minuciosamente estudiada por W. Schmid, «Philosophisches und Medizinisches in der *Consolatio* des Boethius», en *Festschrift Bruno Snell*, Munich, 1956, 113-144 (reed. en *Römische Philosophie*, Darmstadt, 1976, 341-3847) y «Boethius and The Claims of Philosophy», *Studia Patristica*, 2, *Texte und Untersuchungen*, 64, Berlin 1957, 368-375. Cf. también Ch. Wolf, «Untersuchungen zum Krankheitsbild in dem ersten Buch der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Rivista di Cultura Classica e Medievale*, 2 (1964), 213-223. Para la relación entre Filosofía y terapia cf. D. F. Duclow, «Perspective and Therapy in Boethius' *Consolation of Philosophy*», *Journal of Medicine and Philosophy*, 4 (1979), 334-343.



tanto un símbolo filosófico como religioso<sup>76</sup>. Es posible creer que existiese esa realidad autobiográfica, desarrollada como símbolo, y que la Filosofía al aplicar su tratamiento tenga el papel de reveladora que saca a Boecio de su apatía-somnolencia. A lo largo de este proceso le descubrirá un método especialmente apreciado por la doctrina platónica, el de la metafísica de la luz. Por otra parte, también es posible ver un simbolismo más universal en el empleo de los términos *nosos-malum* para hacer referencia a las inquietudes del alma<sup>77</sup>.

Admitiendo el carácter completo de la obra, como hemos visto antes, y pese a su título, desde un punto de vista estrictamente formal el *De consolazione Philosophiae* no se presenta como una *consolación* según la concepción clásica de este género literario, sino como una especie de *protreptikos* o «iniciación filosófica» en el que Boecio hace una defensa no de una doctrina particular, sino más bien de una auténtica «incitación al amor a la Filosofía».

Aunque la *Consolación* de Boecio no puede encuadrarse estrictamente en el marco formal creado por la tradición de la literatura consolatoria, este autor hace sin embargo un amplio uso del arsenal de motivos literarios y tópicos creados por ésta a lo largo de su historia, motivos y tópicos que podían aplicarse a situaciones concretas y variarse según las circunstancias

<sup>76</sup> El mismo simbolismo se encuentra en los *Sermones* (87, 14; 395, 8) y en las *Confesiones* (8, 5, 12) de Agustín; cf. W. Schmid, *Boethius and the claims*, op. cit., 371 ss.

<sup>77</sup> En el conflicto entre paganismo y cristianismo estos términos eran frecuentemente utilizados en contra de los cristianos. Así, Pablo es calificado como «peste» (Hechos, 24, 5); Tácito denomina la *ex-tibilis superstitio* como *malum* (Anales, 15, 44) y Juliano considera una enfermedad el abandono del helenismo por parte de los cristianos. Cf. Chr. Mohrmann, *Introd.*, op. cit., 23.

específicas o según la ocasión lo requiriera<sup>78</sup>. En este sentido son especialmente relevantes para la *Consolación* los escritos relativos a la muerte, la cárcel y el exilio. Así se encuentran tópicos tan difundidos como el de que uno no se encuentra exiliado mientras es dueño de sí mismo (I 5), o el de que no hay tierra de exilio puesto que toda la tierra constituye la verdadera patria (I 4, 3). Igualmente a esta literatura consolatoria pertenecen la crítica a los delatores (I 4) o el lamento por los amigos infieles (II 8, 6). La idea de que para los exiliados la única consolación posible procede de la Poesía (I m. 1, 5) o, más genéricamente, de la Filosofía, es recogida también por Boecio (III 1, 2) siguiendo así la tradición filosófica griega y romana, en especial Cicerón y Séneca. De esta manera, lo que en la diatriba de la época imperial se había convertido ya en un tópico<sup>79</sup> es para Boecio el fundamento último de la *consolación*: la *consolación* mediante la Filosofía, *consolatio Philosophiae*. Como *consolatrix*, la Filosofía, que se inserta en formas de *consolación* típicamente romanas (I 1, 13), a lo largo de su exposición va incluyendo argumentos tradicionales de la literatura consolatoria tales como la refutación de la pobreza (II 5; III 3), el elogio de la independencia (II 5, 15), las referencias al bien que representa la familia (II 3, 4) y en especial la idea de que, pese a todas las desgracias que le afligen, Boecio no puede considerarse desdichado (II 4, 18), todo ello entremezclado con diferentes *exempla* históricos y abundantes *praecepta*. También

<sup>78</sup> Sobre la literatura de la *consolación*, de la que carecemos de un estudio moderno de conjunto, cf. R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munich, 1958; J. Hani, «La consolation antique», *Revue d'Etudes Antiques*, 75 (1973), 103-110; H. Th. Johann, «Trauer und Trost», *Studia et Testimonia Antiqua*, V, Munich, 1968; P. Meinel, *Seneca über seine Verbannung*, Erlangen, 1972.

<sup>79</sup> Cf., por ejemplo, Ovidio, *Tristia*, II 1.

el motivo de la curación espiritual pertenece a la literatura de la consolación, así como las metáforas sobre la medicina en las *Consolationes* de Séneca muestran.

Una característica especialmente digna de notar en Boecio es que su obra se sitúa en la línea de los autores que, a partir de Cicerón<sup>80</sup>, se consuelan a sí mismos. También las *Epistulae ex Ponto* y las *Tristia* de Ovidio pueden ser entendidas como escritos consolatorios dirigidos a la propia persona del autor. Por su parte, Séneca, mediante la ficción de consolar a su madre, se convierte en *consolator* de sí mismo. Esta misma función se observa en la obra de Boecio quien, por una parte, desarrolla el personaje de Filosofía, por otra, se presenta a sí mismo como *consolandus* de su propia obra, un procedimiento expositivo que le sirve además para establecer un mayor distanciamiento entre la obra y su propio destino personal consiguiendo así una mayor credibilidad del lector.

Aunque como vemos la *Consolación* de Boecio presenta rasgos típicos de la literatura consolatoria, desde el punto de vista del contenido sería más exacto considerarla como una especie de *protreptikós*, es decir, como una exhortación a la conversión filosófica presentado bajo la forma de un diálogo. El conocimiento de la Filosofía, que Boecio había olvidado, conduce de nuevo al autoconocimiento, que también había perdido, y al conocimiento del mundo, en especial, en lo relativo a las últimas preguntas de la existencia humana. En la medida que los conocemos, se diferencia de los *protreptikos* filosóficos en que éstos últimos, que siguen la tradición del *Protreptikós* perdido de Aristóteles, buscan ganar al prosélito para la filo-

sofía exclusivamente o por primera vez, mientras que aquí, y por influjo de la teoría del recuerdo platónico, se intenta que alguien, que por las circunstancias desfavorables en que se encuentra se ha alejado de la Filosofía, regrese de nuevo a su antigua actividad filosófica y, una vez logrado esto, conducirlo a la religiosidad cósmica de los neoplatónicos.

A pesar de esta notable diferencia, la *Consolación* de Boecio presenta multitud de reminiscencias, motivos y argumentos que pertenecen a la tradición del *protreptikos* aristotélico y fueron continuados por obras como el *Hortensius* de Cicerón o el *Protreptikós* de Galeno, por citar sólo algunos de los más importantes representantes del género<sup>81</sup>.

Referencias seguras al *Protreptikós* de Aristóteles aparecen en III 8, 7, y tal vez en II 6, 1, así como en II 5. Por su parte, Plasberg ha mostrado en ciertas formulaciones de Boecio su dependencia con respecto a algunos pasajes del *Hortensius* de Cicerón. Pero a este género pertenece también la tradición que desde Ausonio y Enodio pasó al ámbito cristiano de los escritos apologéticos, con obras como el *Octavius* de Minucio Félix, el *Protreptikos* de Clemente de Alejandría o los discursos de Sinesio, en los que confluyó igualmente la tradición de las *Consolationes*.

<sup>80</sup> Cf. Cicerón, *Epístolas a Ático*, 12, 14, 3. Sobre la *Consolatio* de Cicerón por la muerte de su hija Tullia, cf. K. Kumaniecki, «Die verlorene *Consolatio* des Cicero», *Acta Cl. Univers. Sc. Debrecen*, 4 (1968), 27-47.

<sup>81</sup> Sobre el *protreptikos* de Aristóteles, cf. I. Düring, *Aristotle's Protrepticus*, Gotemburgo, 1961 y *Der Protreptikos des Aristoteles*, Francfort, 1969. Para el *Hortensius* de Cicerón, cf. M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, París, 1958 y O. Gigon, «Die Szenerei des ciceronischen Hortensius», *Philologus*, 106, (1962), 222-245. En cuanto a las relaciones entre la Consolación y el género *protreptikos*, cf. L. Alfonsi, «Studi Boeziani IV: Boezio e la tradizione protreptica», *Aevum*, 25 (1951), 210-222; «Sulla composizione della *Philosophiae Consolatio* boeziana», *Atti dell'Istituto Veneto*, 102, (1942-1943), 707-723 y «Storia interiore e storia cosmica nella *Consolatio* boeziana», *Convivium*, n.s. 23 (1955), 513-521.

La literatura consolatoria y los tratados de filosofía popular de orientación fundamentalmente ética que se reconocen en el género literario de la diatriba<sup>82</sup> mantuvieron desde el principio una estrecha relación formal y de contenido. Rasgo característico de estos escritos de filosofía popular es la desvalorización y el menosprecio de los bienes externos. Con frecuencia se realizan precisos catálogos de bienes interminablemente repetidos y variados<sup>83</sup>. En los libros II y III de la *Consolatio* encontramos esta misma discusión con los argumentos que eran ya tradicionales en la diatriba. Así, por ejemplo, aparece la idea, ya expresada por Bión de Borístenes, de que todos los bienes son realmente un préstamo temporal que el Destino, su verdadero dueño, hace a los hombres. También el frecuente uso de ejemplos es común a la diatriba y a la *Consolatio*, ejemplos que por lo general están tomados de obras dramáticas, preferentemente trágicas. Este mismo elemento popular aparece en las consideraciones que hace la Fortuna en II 2, cuya forma fue formada del ámbito de estos tratados filosóficos populares helenísticos, con los que también se relaciona la diatriba. En la *Consolatio* la fortuna está sometida al *Fatum*, al cual está también subordinado el ámbito corporal. La *providentia es diuina ratio* (IV 6, 9). En el extremo de esta serie, pero también subordinado a la *providentia* (lo cual constituye la novedad de la formulación boeciana) aparece la Fortuna enfrentada a la Filosofía.

<sup>82</sup> Cf. G. Schmidt, en *Der kleine Pauly*, II, 1577 ss. y, especialmente, A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Ginebra, 1926.

<sup>83</sup> Cf. el análisis de un catálogo de bienes en Platón, *Eutidemo*, 279 A ss. (que constituye, además, el primer ejemplo de *lógos pro-treptikós*). Este tipo de catálogo fue sistematizado y esquematizado por Jenócrates y mientras que Aristóteles lo aceptó y desarrolló, los estoicos se opusieron a él. Cf. O. Gigón, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh, 1969<sup>3</sup>, 51 y 59.

II 2, muestra a ambas esforzándose por convencer a Boecio y enfrentándose como las formas alegóricas que aparecen en Aristófanes, Pródico o Prudencio.

La diatriba no influyó exclusivamente en los temas de la literatura consolatoria sino también en el estilo, que en última instancia remonta a la Sofística griega del siglo IV. Son características de este género el uso de preguntas breves y directas a los participantes en el diálogo, las frases cortas, y los refranes y sentencias, todo ello entremezclado con frecuentes ironías. Puesto que estos rasgos ya aparecen en las *Consolationes* de Séneca, es probable que sea en éstas donde debamos buscar el origen de esta característica de la *Consolatio* de Boecio.

Desde el punto de vista de la tradición literaria hay que destacar igualmente lo que constituye el rasgo externo más notable de la *Consolatio*: la mezcla de prosa y verso (lo que durante la Edad Media se denominó *prosimetrum*)<sup>84</sup>, es un rasgo que procede originariamente de la sátira menipea, género literario creado por Menipo de Gadara (s. III a.C.). Aunque su obra se ha perdido por completo, es posible reconstruir una representación bastante exacta de su forma y contenido a partir de la obra de Luciano o, ya en la literatura latina, de las *Saturae Menippeae* de Varrón (116-127 a.C.), el *Satyricon* de Petronio (s. I) o la *Apocolocyntosis* de Séneca (4 a.C.-65 d.C.). La mezcla de broma y sátira, comicidad y parodia, constituyen el rasgo fundamental del *genos spoudaiogeloion*. Igualmente asociado al género se encuentra la mezcla de prosa y verso y una temática frecuentemente filosófica, por lo general de orientación cínica. De Menipo procede también el uso directo de citas de otros autores, bien respetando la

<sup>84</sup> Cf. P. Dronke, *Verses with Poetry from Petronius to Dante. The Art and Scope of the Mixed Form*, Londres, 1994.



integridad de la cita, bien alterándola según las necesidades y la intencionalidad del autor, un procedimiento que fue seguido por Luciano, Varrón, Petronio y Séneca y que en la *Consolación* aparece reflejado no sólo en las numerosas citas de Homero (V m. 2, 1; I 4, 1; I 5, 4; IV, 6, 53; II 2, 13) sino también en las de autores como Eurípides (III 6, 1; III 7, 6), Parménides (III 12, 37), Catulo (III 4, 2) o Virgilio (IV 2, 28). De Varrón, pese al desconocimiento general que tenemos de su obra, puede proceder el uso de poemas propios en los metros más variados, un rasgo que como veremos constituye una de las características más señaladas de la *Consolación*. En cuanto a su relación con Séneca y Petronio, es posible encontrarla en la discusión sobre los falsos bienes en los libros II y III, aunque los modelos formales directos deban ser buscados en otra parte. Hay que señalar, además, el hecho de que Boecio hace un uso muy particular de este género literario, pues excluye aquellos rasgos que eran en su origen característicos del género como el cinismo y la obscenidad.

La sucesión regular de prosa y verso constituye una de las características más específicas de la *Consolación*, cuyo uso más inmediato puede verse en el enciclopédico poema de Marciano Capella *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, al que, como muestran numerosos pasajes de la *Consolación*, Boecio conoció con toda seguridad. Por su temática enciclopédica, también presenta relaciones con las *Paraenesis didascalica* de Enodio (511), que muestra la misma alternancia regular de prosa y verso, aunque en estas dos últimas obras en modo alguno se alcanza el volumen de la *Consolación*.

Frente a los autores anteriores, un aspecto estructural de la *Consolación* en el que se pone de manifiesto la originalidad de Boecio estriba en la peculiar combinación de prosa y verso. En este autor las partes poéticas (en un total de 39) cumplen un importante papel en

la estructura global de la obra. Así a cada composición en verso corresponde un capítulo en prosa, el que le precede o el que le sigue, consiguiendo el tono fundamental y desarrollando en forma poética e imaginativa algún aspecto concreto de la temática abstracta filosófica. Los poemas en la *Consolación* sirven, pues, de unión, pero no significa esto que se limiten a tratar o a desarrollar aspectos marginales, porque también se ocupan de temas centrales de las partes en prosa, y mientras que en éstas la discusión es estrictamente teórica, en la poesía Boecio ofrece además una ejemplificación práctica, encarnada en figuras, hechos, imágenes (muchas veces provenientes de la naturaleza). Las afirmaciones puramente filosóficas hacen más viva la exposición y simultáneamente ponen de manifiesto la relación entre pensamiento y vida, entre especulación y actividad, que es precisamente uno de los aspectos más característicos de la *Consolación*<sup>85</sup>.

No es motivo de sorpresa el que, en detrimento de la prosa, hayan sido las partes poéticas las que despertaran un mayor interés entre los estudiosos. Algunos de ellos se dedicaron a analizar minuciosamente las reminiscencias verbales con los poetas que probablemente fueron modelos de Boecio, pero lo cierto es que este tipo de estudio no fue más allá de una mera confrontación, sin añadir nada al mundo poético y espiritual de Boecio<sup>86</sup>. En este sentido, junto a poetas tardíos como

<sup>85</sup> Cf. L. Alfonsi, «Studi boeziani», *Aevum* 19 (1945), 148-157 y «Boezio poeta», *Antiquitas* 9 (1954), 3 y ss.

<sup>86</sup> Una primera relación de las correspondencias entre Boecio y las tragedias de Séneca es la de R. Peiper, en el *Index locorum quos Boetius ex Senecae tragoediis transtulit*, 228-233 de su edición crítica. Las exageradas conclusiones de H. Hüttinger, *Studia in Boethii carmina collata*, Ratisbona, I, 1900, II, 1902, criticadas por M. Schanz, C. Hosius y G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur*, Munich, IV, 2, 1920, 164, han sido revisadas por M. Galdi, «De Boethii carminibus quid iudicandum sit», *Athenaeum* 7 (1929), 363-385 y *Saggi boeziani*, Pisa, 1938, 121 ss.

Prudencio, Claudiano, Avito o Draconcio, son especialmente frecuentes los ecos y referencias a las obras de Virgilio, Ovidio, Horacio, Séneca, Lucano y Estacio. Significativo es, por el contrario, la limitada influencia de los elegíacos y de Marcial y Juvenal, especialmente si tenemos en cuenta la similitud de los temas que trataban. La influencia de Virgilio está siempre presente, no sólo en los poemas sino también en los pasajes en prosa<sup>87</sup>. Por su parte, Ovidio se deja sentir en el poema introductorio de la *Consolación*, así como en los motivos de los días y las estaciones de II m. 5. Formulaciones y expresiones idénticas aparecen aquí y allá tanto de Ovidio como de Horacio. En cuanto a Séneca, al margen de la innegable influencia doctrinal, su influjo se nota tanto en los aspectos de contenido como formales. Lucano es citado expresamente (IV 6, 33) aunque su influencia no es significativa. Por otro lado, en I m. 5 y II m. 5 es clara la dependencia de Claudiano.

Al margen de esta búsqueda de correspondencias y paralelos entre Boecio y los poetas latinos, y desde una perspectiva diametralmente opuesta, L. Alfonsi ha puesto el acento en la «poética» boeciana llegando a la conclusión de que hay una «poesía» predominantemente simbólico-naturalista en la primera parte de la obra, y metafísico-doctrinal en la segunda<sup>88</sup>.

Sin duda al estudiar las composiciones en verso de la *Consolación*, cuya valoración literaria varía entre el elogio más encendido y la crítica más fuerte, no es lo

importante hacer un inventario de las fuentes, puesto que es imposible saber hasta qué punto son imitaciones conscientes y no ocasionales concordancias pertenecientes a un patrimonio poético común. Sin embargo, no se puede hacer caso omiso del carácter marcadamente docto de la poesía de Boecio que, aunque escrita en un reino bárbaro, es sustancialmente clásica; son innegables las reminiscencias y alusiones a poetas precedentes y confluyen en ella los más sugestivos *topoi* de la literatura latina<sup>89</sup>. Por tanto, a la hora de hacer un estudio cuidadoso del mundo poético de Boecio resulta imprescindible un examen adecuado de las fuentes, a fin de ver cómo se comporta Boecio frente al modelo, cómo reacciona su sensibilidad, y en consecuencia su lenguaje. Sin que fuera su intención realizar un nuevo elenco de confrontaciones, C. Salemnne<sup>90</sup> registró algunas de las más significativas «reacciones» del *animus* del poeta reagrupándolas para relacionarlas con un común étimo espiritual. Su análisis pone de relieve la sensibilidad exquisitamente pictórica que manifiesta la poesía de Boecio; un gusto acusado por las imágenes coloristas, más exactamente por los colores de un cielo vespertino, unido a un sentido de la naturaleza que ama los vocablos alusivos, los tintes melancólicos. Es indiscutible que el poeta se acoge sobre todo a la experiencia poética del Séneca lírico, de la que toma frecuentemente imágenes y expresiones. Aunque se relaciona con la tradición clásica, en ocasiones se aleja del *topos*, precisamente en los momentos en los que interviene de

<sup>87</sup> Según el *Anecdoton Holderi* (p. 4, 16, Usener), Boecio escribió también un «poema bucólico» (*carmen bucolicum*), lo cual sitúa ya en el inicio de su formación intelectual un trato intenso con Virgilio. E. R. Curtius, *Literatura Europea*, op. cit., 62, señala que desde el siglo I la primera bucólica de Virgilio se había convertido en lectura obligatoria de toda formación latina.

<sup>88</sup> Cf. L. Alfonsi, *Boezio poeta*, op. cit., 3 ss. y «De Boethiis elegiarum auctore», *Atti R. Istituto Veneto* 102 (1942-43), 723-727.

<sup>89</sup> Por citar un ejemplo, cf. I, I, 1: *carmina qui quondam studio florente peregi* y Virgilio, *Geórgicas*, 4, 564: *studiis florentem* y 565: *carmina qui...* En el comentario señalamos algunas de las reminiscencias poéticas más significativas.

<sup>90</sup> Cf. C. Salemnne, «Aspetti della lingua e della sensibilità di Boezio poeta», *Ann. Fac. Lett. e Filos. di Napoli* (1970-71), 67-89, especialmente 69 ss.

una manera particular su sensibilidad acentuada por la experiencia de la cárcel. En lo que respecta a la dicción poética, y como demostró Prinz<sup>91</sup>, también su lengua es esencialmente clásica, aunque algunas peculiaridades gramaticales revelan la influencia del latín de la época en que vive. En el lenguaje poético de Boecio se pone de manifiesto una constante, y a veces dramática, ambigüedad expresiva; es frecuente la unión de conceptos teóricos y metáforas, de modo que los dos planos, conceptual y metafórico se sugieren mutuamente. Por otra parte, como lógico tributo a los gustos de la época, las reflexiones del poeta, a veces de una manera casi lúdica, aparecen presentadas en una forma más o menos pastoral, campestre o idílica.

Desde el punto de vista estrictamente métrico, es justo reconocer a Boecio un lugar de primer orden en la historia de la métrica latina. Sin duda, aunque depende, entre otros, de Horacio, Séneca y Terenciano Mauro (en la concepción de la *procreatio metrorum*), da un paso decisivo en lo que atañe a la invención de nuevos metros compuestos, de nuevos tipos de estrofas en forma de dísticos y, sobre todo, en la peculiar manera en la que emplea los metros preexistentes<sup>92</sup>. Metros clásicos que aparecen en sus poemas son el hexámetro dactílico (III m. 9; I m. 1; V, m. 1) y el pentámetro (I m. 1; V m. 1; III m. 3), el tetrámetro dactílico acataléctico (I m. 3 y IV m. 1), el trímetro y el dímeter yámbico (II m. 7), el paremiaco (II m. 5; III m. 5), el ferecráteo (II m. 2; II m. 4), el asclepiadeo menor ((III m. 8), el endecasílabo sáfico (II m. 3) y el decasílabo alcaico (III m. 4), el adónico (V m. 3), el falecio (I m. 4; III m.

10), el gliconio (I m. 6; II m. 8; IV m. 3; V m. 4) usados en dísticos de varias combinaciones o *katà stikhon*, junto con usos propios como el tetrámetro dactílico cataléctico *in syllabam* (V 2), el tetrámetro dactílico acataléctico (alcanio) seguido de un dímeter trocaico cataléctico (itífalco) en V 5, el tetrametro dactílico cataléctico *in disyllabum* (III m. 6), el dímeter trocaico acataléctico (IV m. 2) o el trímetro dactílico cataléctico *in syllabam* (III m. 6).

En lo que respecta a la relación entre los diferentes metros<sup>93</sup> y el conjunto de la obra, J. Gruber<sup>94</sup> ha señalado la disposición simétrica que tomando como eje el poema III m. 9 distribuye los diferentes metros en cada una de las mitades, evitando siempre repetir la misma estructura rítmica en cada libro.

Como vemos, desde el punto de vista de la forma literaria, la *Consolación* revela una síntesis de elementos que provienen de géneros muy diversos, síntesis que no disminuye en absoluto la originalidad ni su carácter unitario<sup>95</sup>. Al contrario, están fundidos en un armonioso equilibrio, entre otras formas del sistema literario latino, la *consolatio*, el *protreptico*, la autobiografía y el tratado filosófico popular. El marco global, siguiendo la tradición latina, es el de un artificioso diálogo en el que alterna poesía y prosa y en cuyo seno están insertas, siguiendo la tradición del diálogo socrático, extensas digresiones de cada uno de los interlocutores, la Filosofía y Boecio<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> Al comienzo de cada poema se indica el metro en que está escrito.

<sup>94</sup> Cf. J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 22-23.

<sup>95</sup> Cf. E. K. Rand, «On the Composition of Boethius' *Consolatio Philosophiae*», *Harvard Studies in Classical Philology* 15 (1904), 1-128.

<sup>96</sup> Cf. S. Lerer, *Boethius and Dialogue. Literary method in the Consolation of Philosophie*, Nueva Jersey, 1985.

<sup>91</sup> K. Prinz, «Bemerkungen zur *Philosophiae Consolatio* des Boethius», *Wiener Studien* 53 (1935), 171-175.

<sup>92</sup> Sobre los aspectos métricos de Boecio, cf. L. Pepe, «La metrica di Boezio», *Giornale Italiano di Filologia* 7 (1954), 227-243 y J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 21-24.



## VI. FUENTES FILOSÓFICAS DE LA CONSOLACIÓN

Como mencionábamos al hablar de la obra lógica de Boecio, uno de los problemas más difíciles de resolver es el de las fuentes, especialmente si tratamos de buscar respuesta a la pregunta de cuál fue el mundo filosófico y espiritual que le proporcionó la inspiración cuando escribió la *Consolación de la Filosofía*. Sin olvidar la parte considerable de originalidad que pertenece exclusivamente a Boecio, es indiscutible que tras la serie de argumentaciones contenidas en esta obra podemos encontrar la contribución más o menos directa de autores como Platón, Aristóteles, los estoicos, Cicerón y Séneca, los neoplatónicos y los escritores cristianos. La tesis de Usener<sup>97</sup> según la cual Boecio habría tomado como fuente principal una reelaboración del *Protreptikos* aristotélico, presente en los tres primeros libros, que a partir de IV 6, 7 habría sido sustituida por un diálogo neoplatónico es actualmente indefinible, pues parte de una concepción del trabajo análoga a la que un Séneca o un Cicerón se habrían planteado a la hora de estudiar de manera metódica los textos filosóficos y consolatorios como material preparatorio para su propia obra. Las propias circunstancias vitales de Boecio, encarcelado en Pavía<sup>98</sup>, condicionaron el método de redacción de la *Consolación* y la presencia en ella muy difuminada de las principales corrientes filosóficas de la Antigüedad<sup>99</sup>. Boecio se había ocupado durante casi

<sup>97</sup> H. Usener, *Anecdota Holderi*, op. cit., 51 ss.

<sup>98</sup> Cf. I 4, 3, donde Boecio hace referencia a su antigua biblioteca comparándola con su situación actual.

<sup>99</sup> Cf. E. K. Rand, «On the composition of Boethius' *Consolatio Philosophiae*», *Harvard Studies in Classical Philology* 15 (1904), 1-28; G. A. Müller, *Die Troschrift der Boethius*, Berlín, 1912. Sobre la cuestión de las fuentes filosóficas de Boecio, además de los ya citados, cf. J. Sulowski, «The sources of Boethius' *De consolatione philosophiae*», *Sophia* 29 (1961), 67-94 y «Les sources du *De consolatione philosophiae* de Boèce», *Sophia* 25 (1957), 76-85.

25 años de la obra de Platón y Aristóteles y de sus comentaristas neoplatónicos. También estaba familiarizado con la literatura filosófica latina. De ahí que todas las grandes corrientes filosóficas de la Antigüedad salvo el epicureísmo<sup>100</sup>, estén presentes en el pensamiento de Boecio. Y a través de Platón conoció también la tradición filosófica presocrática, en particular Heráclito, cuya enseñanza fue en muchos aspectos continuada por Platón y los estoicos, y Parménides<sup>101</sup>.

Referencias directas a Platón aparecen en las alusiones al mito de la caverna (I m. 2, 25 ss.), la doctrina de la *anamnesis* (I 2, 6) que constituye el fundamento directo de la curación de Boecio, el himno III m. 9, que como ya hemos visto resume la cosmovisión platónica expuesta en el *Timeo*, y la discusión sobre la recompensa y el castigo de IV 2, 45. Pero al margen de estas referencias directas a la obra platónica, se encuentran numerosos lugares a lo largo de toda la *Consolación* en que la formulación, el pensamiento o las imágenes evocan indirectamente el pensamiento de Platón y muestran un conocimiento profundo de este filósofo.

Al igual que Platón, en la *Consolación* es citado también por su nombre Aristóteles. Ya hemos visto la relación que presenta la obra con el *Protreptikos* de Aristóteles. Aristotélicas son las referencias al móvil inmóvil de III m. 9, 3 y la teoría del Bien de los libros IV y V, que remontan a la *Ética a Nicómaco*. En cuanto al estoicismo, se manifiesta fundamentalmente en los argumentos de la parte consolatoria de los libros I y II al igual que en la doctrina del Bien. Cicerón también aparece citado por su nombre en la *Consolación*. El

<sup>100</sup> Huellas del pensamiento epicúreo pueden encontrarse sólo en contados lugares, por lo general, procedentes de los escritos de Séneca. Cf. I 3, 7; I 4, 30; III 2, 12.

<sup>101</sup> Cf. la cita de Parménides en III 12, 37. Sobre Heráclito, cf. II m. 8, I y III 1, 5.

*Somnium Scipionis*, el tratado *De diuinatione*, el *Hor-tensius*, y las *Tusculanae Quaestiones*, con sus temas de *contemnenda morte*, de *tolerando dolore* y de *aegritudine lenienda* están permanentemente presentes en Boecio; igualmente proceden de Cicerón determinadas concepciones retóricas o ideológicas como el concepto romano de *humanitas*<sup>102</sup>.

En cuanto a la influencia neoplatónica, han sido Klingner<sup>103</sup>, Patch<sup>104</sup> y Courcelle quienes más han insistido en la presencia de la escuela neoplatónica en Boecio. Klingner ya demostró la importancia de Proclo en la obra de Boecio, en especial a través del Comentario de éste al *Timeo* platónico y la proximidad del escrito *De providentia et fato* con los libros IV y V de la *Consolación*. Por su parte, P. Courcelle, aplicando criterios de investigación semejantes a los que con anterioridad había empleado para estudiar las *Confesiones* de Agustín, ha abierto un nuevo horizonte a los estudios sobre Boecio<sup>105</sup>. Según el estudioso francés, la inspira-

<sup>102</sup> Cf. L. Alfonsi, «Studi Boeziani I. Cicerone in Boezio», *Aevum* 19 (1945), 142-148.

<sup>103</sup> F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 119 ss.

<sup>104</sup> H. R. Patch, «Fate in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum* 4 (1929), 62-72; «*Consolatio Philosophiae* IV m. VI, 23-24», *Speculum* 8 (1933), 41-51; «Necessity in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum* 10 (1935), 393-404.

<sup>105</sup> Cf. P. Courcelle, «Boèce et l'école d'Alexandrie», *Melanges d'Archéologie et d'Histoire de l'école française de Rome* 52 (1935), 185-223; *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, París 1948, especialmente, II, 278-299, «L'Orient au secours de la culture profane: Boèce» y *La Consolation, op. cit.*, 171 ss. Sin embargo, Ch. Mohrmann (*Augustinus Magister*, París, 1954, 35 ss.) sin llegar a invalidar la tesis de Courcelle, señaló los peligros de la metodología empleada por este investigador; al trabajar sobre textos paralelos para establecer una relación de fuentes, se corre el riesgo de considerar una identidad verbal, que simplemente podría ser respuesta a una situación concreta idéntica, como prueba de relación de fuentes de la base. Este peligro se agrava cuando se trata de un autor como Boecio que vive en una época caracterizada por un cierto epigonismo y en la que fórmulas hechas pasan de un autor a otro hasta llegar a convertirse en fórmulas de uso corriente.

ción fundamental de Boecio procedería en primer lugar de la filosofía neoplatónica contemporánea, tal como se enseñaba en los círculos de la escuela alejandrina, en la tradición de Proclo, Amonio y sus discípulos. En la época de Boecio, la escuela alejandrina era el centro más importante de la filosofía neoplatónica, más incluso que en Atenas, aunque allí se encontraban aún no pocos representantes de esta doctrina filosófica. En opinión de Courcelle, como dijimos al hablar de la vida de Boecio, este habría aprendido el griego en Alejandría, que era por aquel entonces punto de encuentro de numerosos extranjeros, y allí habría adquirido su cultura filosófica, más exactamente en la escuela de Amonio<sup>106</sup>. Del conjunto de estos estudios, así como de los de W. Schmidt-Kohl, H. Scheible y L. Alfonsi<sup>107</sup>, se puede sistematizar los elementos neoplatónicos presentes en la *Consolación* y reducirlos a sistema. En lo esencial, pertenecen a este sistema filosófico, aunque con notables influencias estoicas y de Plotino, los siguientes elementos: la teoría de que el origen de todo está en lo Uno, que se identifica con lo Bueno y la Divinidad, y el regreso a él; el concepto de la eternidad del mundo<sup>108</sup>; la teoría del Mal (por influjo de Proclo); la enseñanza de la Providencia y de las dos clases de necesidad (según Amonio); y finalmente, la interpretación del *Timeo* presente en III m. 9. Hay que señalar que Boecio evita las posiciones neoplatónicas extremas como la teoría de los *daimones* de Jámblico,

<sup>106</sup> Las huellas de su enseñanza se observan especialmente en los libros IV y IV de la *Consolación*.

<sup>107</sup> Cf. W. Schmidt-Kohl, *Die neuplatonisches Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Meisenheim, 1965; H. Scheible, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg, 1972, 217-229; L. Alfonsi, «Boezio poeta», *Antiquitas* 9 (1954), 3-17.

<sup>108</sup> Cf. C. J. de Vogel, «Amor quo caelum regitur», *Vivarium* 1 (1963), 2-34, en especial, 19 ss.

aspecto que lo muestra una vez más como un estricto platónico.

A pesar de algunas divergencias, en la actualidad ningún crítico niega la relación existente entre Boecio y la escuela alejandrina. Es indiscutible que nuestro autor fue un filósofo nutrido del neoplatonismo contemporáneo. Admitir esta relación de fuentes no significa, sin embargo, negar al autor una originalidad, que se manifiesta sobre todo en una notable capacidad de síntesis, enriquecida por un mesurado eclecticismo. Como Klingner señaló<sup>109</sup>, en el segundo libro de la *Consolación* es posible ver una diatriba cínico-estoica y en el tercero un texto socrático-platónico tanto en el estilo como en la inspiración, sin olvidar por otra parte el influjo de la dialéctica aristotélica tal como Boecio la había aplicado en sus Comentarios a la *Isagoge* de Porfirio o al *Perì Hermeneías* de Aristóteles<sup>110</sup> y el de la escuela alejandrina y en particular los cursos de Amonio. En definitiva, y para ciertos casos, no hay que desestimar la presencia de una pluralidad de fuentes. La amplitud de los materiales con los que Boecio trabajó en buena medida le venía impuesta por el hecho de que él podía ver ya con una cierta perspectiva, arraigada en el tiempo y difícilmente eliminable, toda la tradición filosófica griega, helenística y romana así como una buena parte de la tradición cristiana.

Una cuestión que no podemos dejar de tratar, y que desde la Edad Media ha causado perplejidad, se refiere al hecho de que la *Consolación* se inserte completamente dentro de la tradición pagana sin que esté presente elemento cristiano visible alguno. De ahí que fuera, por tanto, inevitable que se cuestionara reitera-

damente el cristianismo de su autor y que se hayan dado distintas explicaciones a esta ausencia de referencias cristianas<sup>111</sup>. La postura más radical, actualmente indefendible, es la de aquellos que se negaron a reconocer el cristianismo de Boecio, postura que se vio seriamente comprometida al reconocerse la autenticidad de su obra teológica. Otra imaginativa respuesta, aunque también indefendible, consistió en la hipótesis de que la obra estaba incompleta, a falta de un sexto libro que versaría sobre la vida eterna y los medios para alcanzarla. También se llegó a pensar que Boecio era cristiano sólo nominalmente y al final de su vida se centró exclusivamente en la filosofía<sup>112</sup>.

Actualmente es común la opinión que defiende el cristianismo de Boecio, del que su obra de carácter teológico constituye una prueba irrefutable. No ha faltado tampoco quien, sin mucho fundamento, afirmó que Boecio habría perdido su fe antes de morir. Pero aunque hay pruebas para reconocer que Boecio era cristiano, no lo era en el mismo sentido en que se muestra Tertuliano en el *De Anima*, ni como Minucio Félix o Ausonio, sino más parecido a Agustín en los tratados compuestos para *Cassiacciaco*: es decir, tan convencido estaba de la verdad de la fe, que Boecio se reconoció a sí mismo el derecho que se había arrogado Agustín al proporcionar soluciones únicamente filosóficas, pero plenamente conciliables con el dogma, a los problemas que domi-

<sup>111</sup> Un análisis de conjunto lo ofrece C. J. Vogel, «The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' *Consolatio*», en *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink*, Amsterdam, 1973, 359-60. La tesis de E. T. Silk sobre la influencia de Agustín en Boecio es rechazada por Gruber, *Kommentar*, op. cit., 32 y n. 218 y Courcelle. Cf. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 250 y S. Lerer, *Boethius and Dialogue*, op. cit., 46-56.

<sup>112</sup> Cf. Ph. Merlan, «Ammonius, Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9 (1968), 202-203.

<sup>109</sup> F. Klingner, *De Boethii*, op. cit., 75 ss.

<sup>110</sup> Cf. III 9, 1 por ejemplo, donde la Filosofía plantea a Boecio una tesis y muestra que si es verdadera, su antítesis es falsa, o IV 4, 30.



nan la vida y le dan sentido y fin. En este sentido, Boecio escribió una *Consolación* de la «Filosofía», no de la religión, y su obra es la de un filósofo platónico que era también cristiano, pero no una obra cristiana<sup>113</sup>.

Por consiguiente es preciso admitir que en la *Consolación* los elementos cristianos están poco menos que ausentes: las citas bíblicas que se han querido ver son a lo sumo vagas reminiscencias<sup>114</sup>, el nombre de Cristo no aparece por ninguna parte y el Dios del que nos habla Boecio se asemeja más al Dios abstracto de los filósofos que al Dios personal de los cristianos. Por otra parte, destaca la ausencia de referencias a conceptos tan fundamentales de la teología cristiana como el dogma de la trinidad, la resurrección de los muertos o la vida eterna. Por el contrario, como hemos señalado, es evidente la presencia de elementos claramente paganos en la obra de Boecio<sup>115</sup>, pero también es cierto que resulta muy difícil demostrar la existencia de enunciados contrarios a la doctrina y a la fe cristiana. Tras esta situación se ha visto la exclusión buscada y consciente de Boecio de todo aquello que hubiera podido turbar a un cristiano<sup>116</sup>, aunque, de hecho, aparecen ideas que posteriormente fueron muy discutidas y controvertidas desde el punto de vista de los cristianos<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> Cf. H. Chadwick, *Boethius, op. cit.*, 249.

<sup>114</sup> En el *index locorum sacrae scripturae* de la edición de L. Bieker (p. 109) aparecen recogidas referencias, entre otros pasajes de las Sagradas Escrituras, a *Génesis* 1, 26 (III m. 9, 7), *Job*, 1, 21 (II 2, 8), *Salmos*, 89, 6 (IV 3, 12 ss.), *Proverbios*, 11, 12 (II 7, 67), 14, 24 (IV 3, 12 ss.), *Mateo*, 7, 24 (II m. 4, 15 ss.), *Marcos*, 4, 18 (I 1, 28), *Juan*, 10, 34 (III 10, 76-7), *Romanos*, 9, 21-23 (IV 1, 20), *Apocalipsis*, 1, 8 (III m. 9, 27; V m. 2, 11). De ellas, J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, sólo admite como indiscutible la de *Sap.* 8, 1 en III 12, 22 (cf. *ad loc.*).

<sup>115</sup> Algunos han pretendido limitar esta presencia a la parte dedicada a la Fortuna, sobre todo en el segundo y tercer libro.

<sup>116</sup> Cf. Ch. Mohrmann, *Some Remark. op. cit.*, 61.

<sup>117</sup> Cf. P. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 275 ss. sobre las interpretaciones de época carolingia.

En realidad, objetar que la exclusión de rasgos específicamente cristianos estaba en la metodología y en la intención de quien hace hablar a la Filosofía en términos racionales, elude el problema sin resolverlo. Sea como fuere, lo cierto es que es prácticamente imposible reconstruir las razones que llevaron a Boecio a hacer esta elección, y mucho menos demostrar algo que entraría en el ámbito de la mera hipótesis.

Existe una evidencia de la que es preciso partir: Boecio era sin duda y en primer lugar filósofo. Si repasamos su obra, a pesar de la brevedad de su vida y a pesar de la participación activa en la vida política, podemos afirmar que, con todo, llevó a cabo aquello que se había propuesto como meta ideal, es decir, hacer accesible en latín a sus compatriotas la herencia de los grandes filósofos griegos, y sobre todo el pensamiento de Platón y de Aristóteles.

Aunque nos movamos en el plano de la hipótesis, no resulta difícil imaginar que Boecio, cuando se encontraba prisionero, condenado a muerte y esperando la sentencia de ejecución, se dejara vencer por la desesperación y se planteara el sentido de la vida y el valor de esa Filosofía a la que se había dedicado. Por otra parte, debió igualmente darse cuenta de que no podría llevar a cabo su ambicioso proyecto. Cuanto más acuciantes se hacen estas cuestiones, posiblemente mayor necesidad debió sentir de encontrar una respuesta. Así nació su última obra y, sin duda, la que constituye el vértice de su producción. En ella al tiempo que se esfuerza en poner de manifiesto el valor que tiene la Filosofía en la vida humana, incluso en las situaciones más trágicas, lleva a cabo una síntesis de todo aquello que ya no tenía tiempo de analizar y exponer en obras particulares. Tal vez consiguió así encontrar una justificación ante sí mismo y simultáneamente pagar la deuda que creía había contraído con sus contemporáneos, y particularmente con sus lectores.

Si se considera la *Consolación de la Filosofía* desde esta perspectiva, en el marco de la vida de un hombre entregado a la Filosofía, quizás se pueda comprender que quisiera y que debiera distinguir entre razón humana y doctrina de la fe. De esta manera, como señala Ch. Mohrmann, con un heroísmo trágico defendió frente a la muerte aquellos valores a los que había dedicado su vida<sup>118</sup>.

## VII. EL ESTILO Y LA LENGUA DE BOECIO

En una obra como la *Consolación*, que representa tanto desde el punto de vista de la forma literaria como desde los contenidos una síntesis de elementos tradicionales, fundidos para lograr una nueva unidad, es lógico esperar también que la forma lingüística presente características especiales. Y un análisis del léxico y la sintaxis de Boecio permite comprobar que el estilo de la *Consolación* no está, como pensaba Büchner<sup>119</sup>, totalmente alejado del de su época y que lo que puede considerarse efectivamente como un latín clásico e intemporal en los poemas constituye en los pasajes en prosa una síntesis del sistema lingüístico clásico con elementos propios de su época. Los estudios de Engel-

<sup>118</sup> Cf. Chr. Mohrmann, *Introduzione*, op. cit., 29.

<sup>119</sup> Cf. K. Büchner, *Historia de la literatura latina*, Barcelona, 1968, 464: «La *Consolación* ha sido escrita en un latín clásico que sobrevive a todos los tiempos».

<sup>120</sup> Cf. A. Engelbrecht, Die «*Consolatio Philosophiae*» des Boethius. Beobachtungen über den Stil des Autors und die Ueberlieferung seines Werkes, *Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften*, 144, 3, Viena, 1902; K. Dienelt, «Sprachliche Untersuchungen zu Boethius' *Consolatio Philosophiae*», *Glotta* 29 (1941), 98-138; 31 (1951), 28-69; Ch. Mohrmann, «Some Remarks on the Language of Boethius' *Consolatio philosophiae*», en J. J. O'Meara y B. Naumann (eds.), *Latin script and letter*

brecht, Dienelt, Tränkle, Merkelbach<sup>120</sup>, han mostrado que tanto el léxico como la sintaxis están plagados de construcciones latinotardías<sup>121</sup>, influjos del latín bñblico, creaciones terminológicas neoplatónicas<sup>122</sup> y cambios de significado. Por otra parte, desde la obra de E. Auerbach es común la afirmación de que con la desintegración de la vida política y cívica romana sobrevino un proceso de decadencia literaria que se manifiesta fundamentalmente en la pérdida del público tradicional y, consecuentemente, en la ausencia de función de la literatura. El latín que sobrevive en la Antigüedad tardía es fundamentalmente una lengua literaria cada vez más fosilizada y alejada del uso cotidiano, una tesis en la que B. Stock ha insistido al señalar que el latín de la época de Boecio constituye una lengua libresca y aprendida y que el propio Boecio necesitaba, en sus comentarios, tener en cuenta la cada vez mayor distancia entre las formas escritas y las habladas<sup>123</sup>.

Un hecho que destaca especialmente al analizar el estilo de la *Consolación* es la dificultad de rastrear huellas de la influencia cristiana, frente a la masiva presencia de los grandes filósofos y literatos de la

AD 400-900. *Festschrift L. Bieler*, Leiden 1976, 55-61; H. Tränkle, «Textkritische Bemerkungen zur *Philosophiae consolatio* des Boethius», *Vigiliae Christianae* 21 (1968), 272-286. Sobre el *cursor* de Boecio, cf. F. di Capua, «Il "cursor" nel *De Consolatione* e nei trattati teologici di Severino Boezio», *Didaskaleion* 3 (1914), 269-303.

<sup>121</sup> Como las nuevas formaciones substantivas en -itas, -itia, -itio (*sospitas, possibilitas, puritas, indiuiduitas, prolixitas, sufficientia, speculatio, adunatio*), adjetivos en -ibilis (*inopinabilis, imaginabilis, indissolubilis*) y adverbios en -iter (*inuolubiliter, temporaliter, formaliter, ueraciter, competenter*, etc.).

<sup>122</sup> *Indissolubilis* (I 1, 3), *imminutio* (III 10, 3); *integer, procedere, dilabi* (III 10, 5); *contagio* (III 4, 10), *deficere* (IV 2, 28), etc.

<sup>123</sup> Cf. E. Auerbach, *Lenguaje literario y público en la baja latinidad*, Barcelona, 1969 y B. Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, 1983, 365.

Antigüedad, especialmente Platón, Séneca, Virgilio, Horacio y Cicerón. Como hemos dicho, esta obra, no sólo en el contenido sino también en la lengua que emplea Boecio se caracteriza, sobre todo en el nivel léxico, por un purismo clasicista. Al margen de ocasionales influjos bíblicos<sup>124</sup>, el vocabulario es el de un autor pagano, tanto en la prosa como en el verso, aspecto este último en el que Boecio se revela como el último verdadero poeta latino, en la línea cosmológica de un Lucrecio, un Virgilio o un Séneca lírico.

Sin embargo, no es posible negar de una manera rotunda la presencia de elementos cristianos, que precisamente a causa del estilo podrían quedar oscurecidos. En la literatura cristiana anterior a Boecio ya hay ejemplos de ese purismo clasicista: Minucio Félix empleó la lengua tradicional evitando, por razones estilísticas, todas aquellas palabras y locuciones de origen cristiano, que se encuentran por el contrario en su contemporáneo Tertuliano<sup>125</sup>. Pero era sobre todo la poesía cristiana, métrica, la que desde Juvencio en adelante empleará una lengua clasicista que excluye en lo posible todos los neologismos cristianos<sup>126</sup>. Esta tradición de una lengua poética clasicista sobrevivirá a lo largo de siglos y se mantendrá incluso en el Medievo, especialmente en la forma de la paráfrasis poética<sup>127</sup>.

Una segunda característica que hay que subrayar en el estilo de la *Consolación* es la preocupación evidente de su autor por el estilo, en el que se manifiesta el compromiso del arte sentido como sustancial incluso en una obra que era testamento de una vida y de una doctrina. Todos los elementos empleados aparecen sabiamente ordenados, la alternancia de prosa y verso, su disposición, el tono<sup>128</sup>. Esta fusión de retórica, arte y filosofía era de hecho una tradición antigua que remonta a Aristóteles y que Cicerón hizo suya<sup>129</sup>. La diferencia de estilo se pone claramente de manifiesto al comparar la *Consolación* con el resto de las obras filosóficas de Boecio. En esta obra Boecio, además de filósofo, actúa como «autor»: la retórica y el arte tienen aquí la función de unir realidad y pensamiento, de animar y demostrar el valor y la eficacia de la especulación en el marco de la misma vida. Así, también la forma lingüística de la *Consolatio* muestra el esfuerzo, ya señalado a propósito de la confluencia en ella de diferentes géneros literarios, por realizar una síntesis de elementos tradicionales con formulaciones lingüísticas contemporáneas. Si Boecio logró este objetivo es algo que debe quedar al juicio estético de cada lector<sup>130</sup>.

<sup>124</sup> Por ejemplo, términos como *inconsummatus* (III 10, 5); *participatio* (III 10, 25); *creatus* (III 11, 35); *error* con el significado de «superstición» (IV m. 5, 11), *praedestinatio* (IV 6, 4), *praescientia* (V 3, 6).

<sup>125</sup> Cf. Chr. Mohrmann, «Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne», en *Etudes sur le latin des chrétiens*, III, Roma, 1965, 147 ss.

<sup>126</sup> Cf. Chr. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens* I, Roma 1958, 151 ss.

<sup>127</sup> Cf. E. R. Curtius, *Literatura Europea*, op. cit., sobre las paráfrasis poéticas latinotardías y el influjo de Virgilio en el Medievo.

<sup>128</sup> Cf. G. Margaret, «The Consolation of Philosophy as a work of literature», *American Journal of Philology* 108 (1987), 343-367.

<sup>129</sup> Cf. *Questiones Tuscultas*, I, 4 y 2, 3.

<sup>130</sup> Cf. el juicio negativo de E. Norden sobre el estilo de Boecio en *Die römische Literatur*, Leipzig, 1909, 116.



VIII. FORTUNA DE LA CONSOLACIÓN<sup>131</sup>

Desde su publicación<sup>132</sup>, la *Consolación* ha sido uno de los grandes clásicos del pensamiento y la literatura europea<sup>133</sup>. Durante toda la Edad Media la influencia de Boecio, únicamente comparable a la que ejercieron Aristóteles y Agustín, se dejó sentir profundamente no sólo en tanto que transmisor y reelaborador de las doctrinas de la Antigüedad clásica, sino como creador de una terminología filosófica latina propia que tendría una enorme influencia en el lenguaje de la filosofía medieval. No menor fue la huella que dejó en el ámbito literario, en la espiritualidad y en las artes figurativas<sup>134</sup>. Basta pensar, entre otros muchos, en Chaucer, que lo tradujo

<sup>131</sup> Entre las obras relativas a la fortuna de Boecio en la posteridad destacan las de M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Friburgo, 1909 (reed. Darmstadt, 1957); A. van de Vyver, «Les étapes du développement philosophique du haut Moyen Age», en *Rev. Belge Philol. Hist.* 7 (1929), 425-452; H. R. Patch, *The Tradition of Boetius. A Study of his importance in Medieval Culture*, Nueva York, 1925 (reed. Nueva York, 1970); P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit.; M. Gibson, «Boethius in the Carolingian Schools», *Transact. Royal Hist. Soc.*, V, 32 (1982), 43-56; E. T. Silk, «The study of Boethius' *Consolatio philosophiae* in the middle ages», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* (1931), 37-38. El volumen editado por A. Minnis, *The Medieval Boethius*, Cambridge, 1987, recoge una serie de estudios sobre la influencia general de Boecio en la Edad Media. En este sentido sigue siendo también útil el libro de E. R. Curtius, *Literatura Europea*, op. cit.

<sup>132</sup> Sobre las circunstancias de la edición de las obras de Boecio, cf. *infra*, 78 ss.

<sup>133</sup> La evidencia externa más temprana de la existencia de la *Consolación* aparece en la tercera *Elegía* de Maximiano, un poeta latino de segunda fila. Aunque las fechas relativas a autor son inciertas, puesto que el manuscrito más temprano que se conserva de él es del siglo IX y a mediados del siglo VII ya había sido imitado por Eugenio de Toledo, es probable que Maximiano viviera en la segunda mitad del siglo VI.

<sup>134</sup> Cf. a este respecto P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit.; La influencia de Boecio en las artes plásticas es analizada por E. Mâle, *L'art religieux du XIII siècle en France*, París, 1931, 114 ss. y E. Brehier, *L'Art chrétien*, París, 1918, 284 ss.

al inglés, en Boccaccio o en Dante, quien en el canto X del Paraíso le asigna un lugar entre Orosio e Isidoro y lo celebra como un mártir<sup>135</sup>. Muy pronto *La Consolación* se convirtió en la obra más leída y popular después de la Biblia, en una de esas escasas obras a las que se recurre tanto para el estudio como para el consuelo espiritual. El texto estaba presente en casi todas las grandes bibliotecas medievales; los antiguos catálogos detectan su presencia a partir del siglo VIII, en la biblioteca de York, donde muy probablemente la conoció Alcuino. En el siglo IX está atestiguada en Riquier y en Nevers, en Reichenau, en Frisinga, en San Gall y otros lugares<sup>136</sup>. Sin embargo, el periodo de mayor esplendor y difusión se produjo entre el siglo XII y el XIII.

Muchos fueron los comentarios que a lo largo de todo el Medioevo se difundieron hasta el Renacimiento. Generalmente se atribuye a Remigio de Auxerre el primer comentario, al que sucedieron el Anónimo de San Gall, Adalboldo de Utrecht, Guillermo de Conches, Nicolás Trivet, el Pseudo Tomás de Aquino, Pedro D'Ailly, Dionisio Casthusianus (Juan Murnelius), el de Arnould Greban, José Bade D'Assche, entre otros muchos<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> Cf. V. Grasso, *Il De Consolatione philosophiae di Boezio in Dante, Petrarca, Chaucer*, Catania, 1923; L. Alfonsi, *Dante e la Consolatio Philosophiae di Boezio. Studi di lingua e di letteratura italiana*, Como, 1944; E. K. Rand, «Les esprits souverains dans la littérature romaine. VI. La Rome de Boèce et de Dante», *Revue des Cours et Conférences*, 37 (1936), 450-463.

<sup>136</sup> Cf. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, I, Munich, 1911, 32 ss. y F. Troncarelli, *Tradizione perdute. La Consolatio Philosophiae nell'alto Medioevo*, Padua, 1981.

<sup>137</sup> El más antiguo, de autor desconocido, ha sido editado por E. T. Silk, *Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius*, Roma, 1935. Cf. P. Courcelle, «Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX-XV siècles)», *Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 12 (1939), 5-140 y E. T. Silk, E. T., «Pseudo-Johannes Scottus, Adalbold of

La misma suerte corrió el resto de su producción. Por otra parte, las traducciones que hizo Boecio de las obras de Aristóteles constituyeron hasta el siglo XII la única vía a través de la cual el pensamiento de este filósofo continuó siendo conocido en Occidente, mientras que las monografías de la obra lógica y los comentarios proporcionaron un rico material exegético de claro cariz neoplatónico<sup>138</sup>. Así mismo fueron minuciosamente estudiados y comentados los tratados teológicos. En cuanto a las obras que trataban las matemáticas, la música y la geometría se convirtieron en obligados libros de referencia durante todo el Medievo y tuvieron una enorme influencia en campos adyacentes como la arquitectura y en general la estética y las bellas artes.

Con razón se ha dicho que Boecio se encuentra entre los fundadores de la síntesis y sobre todo del método escolástico, transmitiendo a los medievales por un lado principios y distinciones elaborados por la filosofía clásica tardía, y por otro procedimientos sistemáticos que fueron desarrollados posteriormente y dieron lugar, por ejemplo, a la estructura argumentativa de la *quaestio*, del comentario continuo y del tratado monográfico.

En el siglo IX Valafrido Estrabón y Servato Lupo demuestran su conocimiento del *De Consolatione*, mientras Escoto Eriugena no sólo conoce y aprecia a Boecio (el *De institutione arithmetica*, los *Opusculi theologici*, el *De consolatione*), sino que incluso discute la doctrina del *periphyseon*.

Utrecht and the early commentaries on Boethius», *Mediaeval and Renaissance Studies*, 3 (1954), 1-40.

<sup>138</sup> Cf. A. Viscardi, «Boezio e la conservazione e trasmissione dell'eredità del pensiero antico», en *I Goti in Occidente. Problemi*, Spoleto, 1956, 323-343; P. Courcelle, «Boèce agent de transmission du platonisme», *Rev. Etud. Lat.*, 45 (1968), 42 ss. y «La survie comparée des Confessions augustinienes et de la Consolation boécienne», en R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European culture A.D. 500-1500*, Cambridge, 1971, 131-142.

No menor fue su influencia en el aspecto formal. La *Consolación* sirvió de modelo al género literario de los libros de *consolación* que abundaron entre los siglos XI y XVI, como por ejemplo, las *Consolationes theologiae* de Juan de Tambach, Mateo de Krakau y Juan Gerson, la *Consolatio rationis* de Pedro de Compostela y el *Libro del consuelo divino* del maestro Eckhart.

Favorecida sin duda por la interpretación cristiana que Alcuino impuso a esta obra, la *Consolación* muy pronto se tradujo a todos los idiomas cultos. En el siglo IX por orden del rey Alfredo el Grande (muerto el año 901), fue traducida al anglosajón. Sucedieron a continuación traducciones a casi todas las lenguas de la Europa occidental<sup>139</sup>. L. Obertello<sup>140</sup> recoge 41 ediciones de la *Consolación* en traducciones anglosajonas e inglesas, 30 en lengua francesa, 22 en versión alemana, 19 españolas (17 en castellano y 2 en catalán), 12 en neerlandés (9 en holandés y 2 en flamenco), 3 en griego, 3 en polaco, 2 en húngaro y 1 al hebraico moderno. Por mencionar algunas de ellas, en el s. XI fue traducida al alemán por el monje Notker (1022)<sup>141</sup>, al francés en el XIII por el poeta Jean de Meung (1318)<sup>142</sup>, de nuevo al inglés en el siglo XIV por Chaucer<sup>143</sup>, al italiano por B. Varchi

<sup>139</sup> Cf. A. Van De Vijver, «Les traductions du *De Consolatione Philosophiae* en littérature comparée», *Humanisme et Renaissance* 6 (1939), 247-273; L. W. Stone, «Old French translations of the *De Consolatione philosophiae* of Boethius», *Medium Aevum* 6 (1937), 21-30; L. Schroeblér, *Notker III von St. Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' De consolatione philosophiae*, Tübinga, 1953, y, en general, A. J. Minnis (ed.), *The Medieval Boethius*, op. cit.

<sup>140</sup> Cf. L. Obertello, *Severino Boezio*, op. cit., vol. II.

<sup>141</sup> Cf. un estudio de esta traducción en A. K. Dolch, *Notker-Studien I, II*, Nueva York, 1952.

<sup>142</sup> Reeditada y estudiada recientemente por V. L. Dedek-Hery, «Boethius' *De consolatione* by Jean de Meung (editio critica)», *Medieval Studies* 14 (1952), 165-275.

<sup>143</sup> Cf. B. L. Jefferson, *Chaucer and the Consolation of Philosophy of Boethius*, Princeton, 1917. La traducción ha sido editada

(impresa en Florencia en 1551), al griego en el siglo XIII por Planudes (1310).

En España, aunque debieron existir con seguridad traducciones catalanas y quizás castellanas anteriores<sup>144</sup>, la primera traducción de la *Consolación* de la que tenemos conocimiento es la de fray Antoni Ginebreda, en catalán, que se divulgó en la segunda mitad del siglo XIV; de ella surgió la edición príncipe, fechada en Valencia en 1498, y sirvió de base a las que se hicieron posteriormente en castellano a finales del siglo XV, época en la que ya la obra de Boecio había sido impresa en Núremberg el año 1473 por primera vez. En el siglo XIV la *Consolación* fue traducida por, o a instancias de, Pero López de Ayala al castellano<sup>145</sup>; también del siglo XIV, (antes de 1375, fecha en que murió el Infante de Mallorca, a quien está dedicado el libro) es la traducción de fray Pedro Saplana, aunque tradicionalmente se venía atribuyendo a fray Antonio de Ginebreda; en 1518 fray Alberto de Aguayo hizo una traducción que fue muy elogiada y celebrada por su fidelidad, entre otros, por Juan de Valdés, aunque el empleo exclusivo del octosílabo en todo el libro hace que en realidad resulte artifi-

junto con el resto de las obras de Chaucer por W. W. Skeat (Oxford, s.a. 130-205).

<sup>144</sup> Sobre las traducciones medievales en España cf. M. Menéndez Pelayo, *Bibliografía hispano-latina*, Santander, 1950, vol I; J. Riera i Sanz, «Sobre la difusió hispànica de la Consolació de Boeci», *El Crotalón* 1 (1984), 297-327; R. G. Keightley, «Boethius in Spain. A Classified Checklist of Early translations», en A. Minnis (ed.), *The Medieval Boethius*, op. cit., 169-187; P. Saquero Suarez-Sotomonte y T. Gonzalez Rolán, «Boecio en el Medievo Hispánico» en *Humanitas in honorem A. Fontán*, Madrid, 1992, 319-337.

<sup>145</sup> Una discusión sobre la paternidad de la traducción puede verse en P. Saquero Suarez-Sotomonte y T. Gonzalez Rolán, «Las glosas de Nicolás de Trevet sobre los trabajos de Hércules vertidos al castellano: el códice 10220 de la B. N. de Madrid y Enrique de Villena», *Epos. Revista de Filología* 6 (1990) 177-197 y M. Pérez Rosado, «Dos notas sobre la Consolación de la Filosofía», *Cuadernos de Filología clásica. Estudios Latinos* 4 (1993), 113-126.

ciosa<sup>146</sup>. En el siglo XVI la tradujeron Jerónimo de Zurita, el Dr. Pedro Sáinz de Viana (fines del s. XVI); a comienzos del s. XVII en Valladolid fray Agustín López y Antonio Pérez Ramírez (1698), Esteban Manuel de Villegas en Madrid (1663) llevó a cabo una traducción que, aunque no era excesivamente fiel en las partes en verso, fue celebrada en lo que atañe a la prosa como modelo de corrección<sup>147</sup>. En 1805 se publicó en Madrid la traducción de Agustín López de Reta, autor que ya florecía en el siglo XVII por otras obras, y aunque fue poco conocida y celebrada, en opinión de Menéndez y Pelayo, es una de las mejores que tenemos de Boccio.

La interpretación de la *Consolación de la Filosofía* se ha visto renovada completamente en los últimos años, en especial con la aparición de las primeras ediciones rigurosamente fiables desde el punto de vista filológico. Un punto capital en esta renovación ha venido marcado por el fundamental capítulo de Courcelle dedicado a Boecio en su estudio sobre las letras griegas en el Occidente bárbaro<sup>148</sup>. Las conclusiones allí formuladas sobre la relación de Boecio con la escuela alejandrina de los neoplatónicos se han visto continuadas y extendidas a otros aspectos por obra de una larga serie de autores como Alfonsi, Bieler, Büchner, Chadwick, Ford, Gegenschatz, Gigon, Gruber,

<sup>146</sup> Esta traducción fue reeditada numerosas veces (Sevilla 1521, 1530, 1542 y, según Nicolás Antonio, en Valladolid en 1598) y más recientemente en 1921 y, con una introducción del P. Luis G. A. Gétino en 1943.

<sup>147</sup> Fue reimpresa en 1774 suprimiendo casi todos los preliminares que había en la antigua edición. Es la que ha venido editando durante muchos años la editorial Espasa Calpe en su colección Austral y fue también impresa en Barcelona, 1955, por Montaner y Simón.

<sup>148</sup> P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, París, 1948, en especial el capítulo titulado «L'Orient au secours de la culture profane: Boèce», 257-312 (traducido al alemán en W. Beierwaltes [ed.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1969, 73-108).



Lerer, Maurach, Obertello, Reichenberger, Rhein, Scheible, Schmid, Schmidt-Kohl, Schwarz o Vogel, y han contribuido a una mejor comprensión del mundo histórico e ideológico de la *Consolación*.

## IX. LA TRANSMISION DEL TEXTO

Prueba indudable de la enorme influencia y difusión de la obra de Boecio son los numerosos códices diseminados en todas las bibliotecas de Europa. La conservación de la *Consolatio* sólo pudo deberse a Símaco y a su viuda, Rusticiana. El manuscrito debió de ser sacado de la cárcel por miembros de la familia autorizados a visitarlo en Pavía. En cuanto a la publicación, es evidente que el retrato hostil de Teodorico del libro I hubiera hecho peligrosa la misma bajo el resto de su reinado o bajo el de su nieto Atalarico. Consiguientemente, debió ser publicada después de la retirada de los godos de Roma, tras su conquista por Belisario en diciembre del 536. Casiodoro no da muestras de conocer la *Consolatio*, ni en sus *Institutiones* ni en el fragmento denominado *Anecdoton Holderi*, en el que menciona todas las obras de Boecio que le eran conocidas. En cuanto al resto de sus obras, la trasmisión de ellas debió de ser independiente. Los escritos matemáticos y dialécticos parecen depender de un amigo y admirador, Martius Novatus Renatus (*uir clarissimus et spectabilis*), cuyo nombre aparece en una serie de subscripciones de los escribanos en algunos de sus manuscritos. En cuanto a los tratados religiosos, fueron seguramente recogidos en Roma por el diácono Juan (el quinto tratado se refiere explícitamente a una colección de los escritos de Boecio en poder de Juan)<sup>149</sup>.

Aunque hasta la fecha no ha sido posible reconstruir un *stemma* de los aproximadamente 400 manuscritos conservados de la *Consolatio*, los estudiosos están prácticamente de acuerdo en hacer provenir todos los manuscritos conocidos de dos arquetipos distintos, uno escrito en mayúsculas, otro en minúsculas<sup>150</sup>. Según las conclusiones de F. Klingner<sup>151</sup>, del manuscrito escrito en mayúsculas derivarían dos de los más autorizados entre los utilizados por los editores de la *Consolación*: el *Bernensis* 179 (K) del siglo ix-x y el *Emmeranus Clm* 14324 (E) del siglo x-xi. También en opinión de Klingner estarían estrechamente emparentados entre sí los códices *Parisinus BN lat.* 7181 (P), *Tegernesensis Clm* 18765 (T), *Vaticanus lat.* 3363 (V) y *Laurentianus XIV* 15 (L), todos ellos datables en el siglo ix y de enorme importancia para la constitución del texto. Un gran interés tienen el *Aurelianusensis* 270 (O) fechable en torno al 820 y los tres manuscritos *Sangallensis* 844 (F), *Turonensis* 803 (M), *Neapolitanus* IV. G. 68 (N), todos del ix. Del siglo ix-x sobresalen el *Bonnensis* 175 (D), el *Bernensis* A 92 + 455 (Bern) y el *Vindobonensis* 271 (Vind). Entre los manuscritos posteriores son importantes el *Antuerpiensis* M. 16. 8 (A), el *Einsidlenensis* 302 (Eins) del siglo x y el *Bambergensis* M. IV. 2 (Bamb) del siglo xi. Hay que poner de relieve la notable contribución que para la reconstrucción del texto supuso la traducción griega de la *Consolación* que

<sup>149</sup> Sobre la tradición manuscrita, con catálogo de los manuscritos, cf. K. Büchner, «Bemerkungen zum Text der *Consolatio Philosophiae*», *Hermes* 75 (1940), 279-297; F. Troncarelli, *Boethiana aetas. Modelli grafici e fortuna manoscritta della Consolatio philosophiae tra IX e XII secolo*, Alejandría, 1987. Un catálogo de los principales códices que contienen la *Consolatio* puede verse en la pag. XXVII de la edición de L. Bieler (1957).

<sup>151</sup> Cf. F. Klingner, en su reseña a la edición de Weinberger, *Gnomon* 16 (1940), 26-32. En la descripción y siglas de los manuscritos seguimos la edición citada de L. Bieler.

<sup>149</sup> Cf. H. Chadwick, *Boethius, op. cit.*, 254-257.

llevó a cabo el monje Planudes en el siglo XIII sobre un buen código de época precedente<sup>152</sup>.

La *Opera omnia* de Boecio fue publicada por primera vez en Venecia en 1491-1492 (reimpresa en 1497-99), y posteriormente en Basilea el 1546 (y en 1570) a cargo de Henricus Loritus Clareanus. La edición de las obras completas de Boecio más accesible es la de J. P. Migne en la *Patrologia Latina*, vols. 63-64 (París, 1847), lamentablemente una mala edición que sigue fundamentalmente la de 1546 de H. Lorit. La *Editio princeps* de la *Consolatio* fue editada por Hans Glim, probablemente en Savigliano, en 1471. Sucedieron a ésta numerosas ediciones en todos los países de Europa. Entre las ediciones de la *Consolación* anteriores a la de R. Peiper destacan la de Th. Pulmann (Lyon 1581), Th. Sitzmann (Hannover, 1607), R. Vallini (Leiden, 1656), P. Callyus (París, 1680), J. A. Vulpius (Padua, 1721) y Th. Obbario (Jena, 1843). La primera edición moderna editada con criterios rigurosamente filológicos es la de Rudolph Peiper que apareció en 1871 en Leipzig para la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, basada en el cotejo de 14 manuscritos. La obra tiene ahora dos buenas ediciones modernas, la de W. Weinberger para el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 67 (Viena, 1934; reeditada en Nueva York, 1964), que se basa en el trabajo crítico de G. Schepss y A. Engelbrecht<sup>153</sup>, y la del *Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 94 (Turnholt, 1957), a cargo de L. Bieler<sup>154</sup>. Edi-

<sup>152</sup> Reeditada por E. A. Bétant, Boèce. *De la consolation de la philosophie. Traduction grecque de Maxime Planude*, Ginebra, 1871.

<sup>153</sup> Cf. G. Schepss, *Handschriftliche Studien zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, Würzburg, 1881 y A. Engelbrecht, *Die Consolatio Philosophiae*, op. cit.

<sup>154</sup> Cf. L. Bieler, «Textkritische Nachlese zu Boethius' *De Philosophiae consolatione*», *Wiener Studien* 54 (1936), 128-141 y «Vor-

ciones de menor alcance crítico pero rigurosamente fiables son las de E. K. Rand y H. F. Stewart en la *Loeb Classical Library* (Londres, 1918; ed. revisada por S. J. Tester, 1973), K. Büchner (Heidelberg, 1947<sup>1</sup>; 1977<sup>3</sup>); A. Fortescue y G. D. Smith (Londres, 1925), con una importante introducción y notas (reimpr. Hildesheim, 1976); E. Gothein (Zurich, 1949) y O. Gigon y E. Gegenschatz (Zürich-Stuttgart, 1969, también con una importante introducción y abundantes notas).

De las diversas traducciones a diferentes lenguas destacan las de A. Bocognano (París, 1937) al francés, las de H. R. James (Londres, 1906) al inglés, las de E. Rapisarda (Catania, 1960<sup>2</sup>), R. Del Re (Roma, 1968), O. Dallera (Milán, 1977, con prólogo de Ch. Mohrmann) y A. Ribet (Milán, 1969) al italiano y las de K. Büchner (Bremen, s.d. [1939]), al alemán, además de las que traen las ediciones citadas de Stewart-Rand, Gothein y Gigon-Gegenschatz.

Entre los comentarios, destaca el fundamental de J. Gruber, *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae*, (Berlín-Nueva York, 1978). De orientación más escolar es el de J. J. O'Donnell, *Boethius Consolatio Philosophiae*, (Bryn Mawr, 1984). También imprescindible resulta el léxico de Boecio, L. A. Cooper, *A Concordance of Boethius. The five theological tractates and the Consolation of Philosophy*, (Cambridge, Mass., 1928).

En la actualidad, y pese a que la *Consolación* conserva hoy día el valor que hizo de ella un modelo del pensamiento clásico, lo cierto es que no existen traducciones fiables de la obra al español. Entre las más accesible hay que citar, aunque no destaque por su fide-

bemerkungen zu einer Neuausgabe der *Consolatio* des Boethius», *Wiener Studien* 70 (1957), 11-21.

dad, la que llevó a cabo J. B. Bergua<sup>155</sup> y la de Pablo Masa, con prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñán, publicada en la Biblioteca de Iniciación Filosófica de la editorial Aguilar en 1955 en Buenos Aires<sup>156</sup>. En 1989 apareció en Barcelona una traducción al catalán de V. Fabregas (ed. Laia). Una traducción al vasco (*Boecio Filosofiaren Konsolamendua*, Bilbao, Klasikoak, 1994) ha sido editada recientemente con traducción de B. Urziko y prólogo de C. Codoñer.

Como ya hemos mencionado, aunque el estilo de Boecio conserva rasgos inequívocos del latín clásico, especialmente en los poemas, también presenta características lingüísticas derivadas tanto de su época como del carácter filosófico del texto, características que lo apartan del latín clásico y lo hacen con demasiada frecuencia caer en la oscuridad dificultando su comprensión. De ahí que en la traducción hayamos intentado recoger en lo posible estas características del estilo de Boecio sin dejarnos llevar pese a ello a una traducción demasiado pegada al texto que dificultaría aún más la comprensión de una obra ya de por sí difícil. Las notas que hemos incluido tienen como objetivo principal aclarar aquellos pasajes especialmente oscuros y sobre todo poner de relieve la continuidad del pensamiento de Boecio con las principales corrientes filosóficas y literarias de la Antigüedad clásica, destacando así el profundo conocimiento que el autor tenía de la tradición clásica. En este sentido queremos resaltar nuestra deuda con el comentario de J. Gruber, imprescindible para el análisis de las fuentes, rasgos

<sup>155</sup> Cf. J. B. Bergua, *Los estoicos (Epicteto. Máximas. Marco Aurelio. Pensamientos. Boecio. De la Consolación por la Filosofía)*, Madrid, 1963<sup>6</sup>. La traducción no está hecha sobre el texto latino original sino a partir de una traducción francesa.

<sup>156</sup> Reeditada en 1984 en Madrid por la editorial Sarpe en una colección de divulgación filosófica.

lingüísticos y doctrinas filosóficas de la *Consolación*. Aunque para el establecimiento del texto hemos consultado las principales ediciones críticas mencionadas arriba, para nuestra traducción seguimos fundamentalmente la edición de L. Bieler, señalando siempre aquellos casos en que nos apartamos de su lectura.



## X. Bibliografía

## EDICIONES Y COMENTARIOS

- R. Peiper, Leipzig, 1871.  
 E. K. Rand y H. F. Stewart, Londres, 1918 (ed. revisada por S. J. Tester, 1973).  
 A. Fortescue y G. D. Smith, Londres, 1925, (reimpr. Hildesheim, 1976).  
 W. Weinberger, Viena, 1934 (reed. Nueva York, 1964).  
 K. Büchner, Heidelberg, 1947; 1977.  
 E. Gothein, Zürich, 1949.  
 L. Bieler, Turnholt, 1957.  
 O. Gigon y E. Gegenschatz, Zürich-Stuttgart, 1969.  
 J. Gruber, *Kommentar zu Boethius De consolatio philosophiae*, Berlín-Nueva York, 1978.  
 J. J. O'Donnell, *Boethius Consolatio Philosophiae*, Bryn Mawr, 1984.  
 C. Moreschini, «La Consolazione della Filosofia, di Severino Boecio», Turín, 1994.

## ESTUDIOS

- Alfonsi, L., «De Boethio elegiarum auctore», *Atti dell'Istituto Veneto* 102 (1942-1943), 723-727.  
 Alfonsi, L., «Sulla composizione della *Philosophiae Consolatio* boeziana», *Atti dell'Istituto Veneto* 102 (1942-1943), 707-723.  
 Alfonsi, L., «Problemi filosofici della *Consolatio* boeziana», *Rivista di filosofia neoscolastica* 35 (1943), 323-328.  
 Alfonsi, L., *Dante e la Consolatio Philosophiae di Boezio*, Como, 1944.

- Alfonsi, L., «Studi Boeziani I. Cicerone in Boezio», *Aevum* 19 (1945), 142-148.  
 Alfonsi, L., «L'umanesimo boeziano della *Consolatio*», *Sodalitas Erasmi* 1, Nápoles, 1950, 166-180.  
 Alfonsi, L., «Studi Boeziani IV: Boezio e la tradizione protrettica», *Aevum* 25 (1951), 210-222.  
 Alfonsi, L., «Humanitas in Boezio», *Aevum* 25 (1951), 132-140.  
 Alfonsi, L., «Romanità e barbarie nell'Apologia di Boezio», *Studi Romani* 1 (1953), 605-616.  
 Alfonsi, L., «Boezio poeta», *Antiquitas* 9 (1954), 3-17.  
 Alfonsi, L., «Boezio nella tradizione culturale della letteratura latina», *Orpheus* 2 (1955), 10-16.  
 Alfonsi, L., «Storia interiore e storia cosmica nella *Consolatio boeziana*», *Convivium* n.s. 23 (1955), 513-521.  
 Amerio, R., «Probabile fonte della nozione boeziana di eternità», *Filosofia* 1 (1950), 93-110.  
 Anastasi, R., «La fortuna di Boezio», *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica* 3 (1951), 93-110.  
 Anastasi, R., «Sul processo di Boezio», *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica* 1 (1947), 21-39.  
 Auerbach, E., *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y Edad Media*, Barcelona, 1969.  
 Baltes, M., «Gott, Welt, Mensch in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Vigiliae Christianae* 34 (1980), 313-340.  
 Bark, W., «Theoderic vs. Boethius: vindication and apology», *American Historical Review* 39 (1944), 55-29.  
 Bark, W., «The legend of Boethius' martyrdom», *Speculum*, 21 (1946), 312-317.  
 Barret, H. M., *Boethius: some aspects of his times and work*, Cambridge, 1940 (reimpr. Nueva York, 1965).  
 Beaumont, J., «The Latin Tradition of the *De Consolatio Philosophiae*», en M. Gibson (ed.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford, 1981, 278-305.  
 Berka, K., «Die Semantik des Boethius», *Helikon* 8 (1968), 454-459.  
 Bertolini, O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna, 1941.

- Bidez, J., «Boèce et Porphyre», *Revue belge de philologie et histoire* 2 (1923), 189-201.
- Bieler, L., «Textkritische Nachlese zu Boethius' *De Philosophiae consolatione*», *Wiener Studien* 54 (1936), 128-141.
- Bieler, L., «Vorbemerkungen zu einer Neuausgabe der *Consolatio des Boethius*», *Wiener Studien* 70 (1957), 11-21.
- Bonnaud, R., «L'éducation scientifique de Boèce», *Speculum* 4 (1929), 199-206.
- Bragard, R., «L'harmonie des sphères selon Boèce», *Speculum* 4 (1929), 206-213.
- Brandt, S., «Entstehungszeit und zeitliche Folge der Werke von Boethius», *Philologus* 62 (1903), 37-84.
- Briesenmeister, D., «The *Consolatio Philosophiae* of Boethius in Medieval Spain», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 53 (1990), 61-70.
- Brosch, H. J., *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Innsbruck, 1931.
- Bruno, L., «La tradizione platonica nel *De Consolatione philosophiae* di Boezio», *Giornale tiano di Filologia* 15 (1962), 257-258.
- Büchner, K., «Bemerkungen zum Text der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Hermes* 75 (1940), 279-297.
- Büchner, K., «Bemerkungen zum dritten Buche von des Boethius *Trost der Philosophie*», *Historisches Jahrbuch*, 62/69 (1949), 31-42.
- Burrows, M. S., «Another Look at the Sources of *De Consolatione Philosophiae*: Boethius' Echo of Augustine's Doctrine of Providentia», *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference* 11 (1986), 27-41.
- Capua, F. di, «Il "cursus" nel *De Consolatione* e nei trattati teologici di Severino Boezio», *Didaskaleion* 3 (1914), 269-303.
- Carton, R., «Le christianisme et l'augustinisme de Boèce», *Revue de Philosophie* 30 (1930), 243-329.
- Cilento, V., *Medioevo monastico e scolastico*, Milán-Nápoles 1961.
- Cipolla, C., «Per la storia del processo di Boezio», *Studi e documenti di storia e diritto* 21 (1900), 335-346.

- Collins, J., «Progress and Problems in the reassessment of Boethius», *The Modern Schoolman* 23 (1945-6), 1-23.
- Cooper, L., *A Concordance of Boethius*, Cambridge Mass., 1928.
- Coster, C. H., «The Trial of Boethius», en *The Iudicium Quinquievirale*, Cambridge, Mass., 1935, 40-63.
- Coster, C. H., «The Fall of Boethius: His Character», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 12 (1952) 45-81 (reed. en *Late Roman Studies*, Cambridge, Mass, 1968, pp. 45-96).
- Courcelle, P., «Boèce et l'école d'Alexandrie», *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome* 52 (1935), 185-223.
- Courcelle, P., «Étude critique sur les commentaires de la *Consolation* de Boèce (IX-XV siècles)», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 12 (1939), 5-140.
- Courcelle, P., *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1948<sup>2</sup>.
- Courcelle, P., *Histoire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1948.
- Courcelle, P., «Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison», *Rev. Etud. Lat.* 43 (1965), 406-443.
- Courcelle, P., «Le corps-tombeau (Platon, *Gorgias* 493 a, *Cratyle* 400 c, *Phèdre* 250c)», *Rev. Etud. Anc.* 68 (1966), 101-122.
- Courcelle, P., *La «Consolation de la philosophie» dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967.
- Courcelle, P., «Boèce agent de transmission du platonisme» *Rev. Etud. Lat.*, 45 (1968), 42-54.
- Courcelle, P., «Le personnage de Philosophie dans la littérature latine», *Journal des Savants* 1970, 209-252.
- Courcelle, P., «La survie comparée des Confessions augustiniennes et de la *Consolation* boécienne», en R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European culture A.D. 500-1500*, Cambridge, 1971, 131-142.

- Crabbe, A., «Literary Design in the *De Consolatione Philosophiae*», en M. Gibson (ed.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford, 1981, 237-274.
- Crocco, A., *Introduzione a Boezio*, Nápoles, 1975<sup>2</sup>.
- Curley, T., «How to Read the *Consolation of Philosophy*», *Interpretation* 14 (1986), 211-263.
- Curtius, E. R., *Literatura latina y Edad Media latina*, México, 1964.
- Chadwick, H., «Theta on Philosophy's Dress in Boethius» *Medium Aevum*, 49 (1980), 175-179.
- Chadwick, H., *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, 1981.
- Chamberlain, D. S., «Philosophy of Music in the *Consolation of Boethius*», *Speculum* 45 (1970), 80-97.
- Chappuis, P., «La Théologie de Boèce», *Annales d'histoire du Christianisme* 3, París-Amsterdam, 1928, 15-40.
- Della Corte, F., «Sui presunti rapporti tra Boezio e Bisanzio», *Rivista di studi bizantini e neoellenistici*, n.s., 2-3 (1965), 185-188.
- Dienelt, K., «Sprachliche Untersuchungen zu Boethius' *Consolatio Philosophiae*», *Glotta* 29 (1941), 98-138; 31 (1951), 28-69.
- Engelbrecht, A., *Die «Consolatio Philosophiae» des Boethius. Beobachtungen über den Stil des Autors und die Ueberlieferung seines Werkes*, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften, 144, 3, Viena, 1902.
- Favez, Ch., *La consolation latine chrétienne*, París, 1937.
- Ford, S., *Poetry in Boethius' Consolation of Philosophy*, Washington, 1967.
- Gegenschatz, E., «Die Freiheit der Entscheidung in der *consolatio philosophiae* des Boethius», *Museum Helveticum* 15 (1958), 110-129.
- Gruber, J., «Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Rheinisches Museum* 112 (1969), 166-186.
- Fuhrmann, M. - J. Gruber (eds.), *Boethius*, Darmstadt, 1984.
- Galdi, M., *Saggi boeziani*, Pisa, 1938.

- Gibson M. (ed.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford, 1981.
- Gibson, M., «Boethius in the Carolingian Schools», *Transactions Royal History Society* V, 32 (1982), 43-56.
- Gigon, O., *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütterloh, 1969<sup>2</sup>.
- Gruber, J., «Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Rheinisches Museum* 112 (1969), 166-186.
- Hildebrand, H., *Boethius und seine Stellung zum Christentum*, Regensburg, 1885.
- Huber, J., *Die Verinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Zürich, 1976.
- Huygens, R. B. C., «Mitteralterliche Kommentare zum O qui perpetua», *Sacris Erudiri* 6 (1954), 373-426.
- Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire (284-602)*, Oxford, 1964.
- Kappelmacher, A., «Der schrifstellerische Plan des Boethius», *Wiener Studien* 46 (1929), 215-225.
- Kassel, R., *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munich, 1958.
- Kaylor, N. H., *The Medieval Consolation of Philosophy: An annotated Bibliography*, Nueva York, 1992.
- Keightley, R. G., «Boethius in Spain. A Classified Checklist of Early translations», en A. Minnis (ed.), *The Medieval Boethius*, Cambridge, 1987, 169-187.
- Kirk, E., «Boethius, Lucian and Menippean Satire», *Helios* 9, (1982), 59-71.
- Klingner, F., *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlín, 1921 (reed. Zürich-Dublín, 1966).
- Klingner, F., «Boethius», en *Römische Geisteswelt*, Leipzig, 19614.
- Laistner, M. L. W., *Thought and Letters in Western Europe, A.D. 500-900*, Londres, 19572.
- Lerer, S., «Boethian Silence», *Medievalia et Humanistica* 12 (1984), 97-125.
- Lerer, S., *Boethius and Dialogue. Literary Method in the Consolation of Philosophy*, Princeton, 1985.



- Liebeshütz, H., «Boethius and the Legacy of Antiquity», en A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967.
- Luch-Baiauli, M., «Bibliografia commemorativa de Manlio Severino Boecio», *Scripta Theologica* 21 (1989), 213-225.
- Maioli, B., *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio*, Roma, 1978.
- Manitius, M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, vol. I, Munich, 1911.
- Marigo, A., *Intorno al testo critico della Philosophiae consolatio di Boezio. La lingua e lo stile*, Palermo, 1942.
- Masi M., «La dialettica del paradosso nella *Consolatio Philosophiae* di Boezio», *Sapienza* 40 (1987), 179-190.
- Mathon, G., «La tradition de la *Consolation* de Boèce», *Revue des études Augustiniennes* 14 (1968), 133-138.
- Maurach, G., «Boethius interpretationen», *Antike und Abendland* 14 (1968), 126-141.
- McKinlay, A. P., «Stylistic Texts and the Chronology of the Works of Boethius», *Harvard Studies in Classical Philology* 18 (1907), 123-156.
- Merkelbach, R., *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich, 1962.
- Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1968.
- Minnis A., (ed.), *The Medieval Boethius*, Cambridge, 1987.
- Mohrmann, Ch., «Some Remarks on the Language of Boethius' *Consolatio philosophiae*», en J. J. O'Meara y B. Naumann (eds.), *Latin script and letter AD 400-900. Festschrift L. Bieler*, Leiden 1976, 55-61.
- Mohrmann, Ch., «Introduzione», en A. M. Severino Boezio, *La Consolazione della Filosofia*, trad. ital. de O. Dallera, Milán, 1977.
- Momigliano, A., «Gli Anicii e la storiografia latina del VI sec. de. C.», *Rendiconti Accad. Lincei* 8, 11 (1956), 279-297 (reimpr. *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, 231-254).
- Momigliano, A., «Cassiodorus and the Italian culture of his times», *Proceedings of the British Academy* 41 (1955),

- 207-255 (reimpr. en *Secondo Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, 191-299).
- Moorhead, J., «Boetius and Romans in Ostrogothic servie», *Historia*, 27 (1978), 604-612.
- Morton, C., «Marius of Avenches, the Excerpta Valesiana and the Death of Boethius», *Traditio* (1982), 107-136.
- Müller-Goldingen, Ch., «Die Stellung der Dichtung in Boethius' *Consolatio Philosophiae*», *Rheinische Museum* 132 (1989), 369-395.
- Nitzsch, F., *Das System des Boethius und die ihm zugeschriebene theologischen Schriften. Eine kritische Untersuchung*, Berlín, 1860.
- Obertello, L., «Motivi dell'estetica di Boezio», *Rivista di estetica* 12, 3 (1967), 360-387.
- Obertello, L., *Severino Boecio*, 2 vols. Génova, 1974.
- Obertello, L. (ed.), *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, 1981.
- Patch, H. R., «Fate in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum* 4 (1929), 62-72.
- Patch, H. R., «*Consolatio Philosophiae* IV m. VI, 23-24», *Speculum* 8 (1933), 41-51.
- Patch, H. R., «Necessity in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum*, 10 (1935), 393-404.
- Patch, H. R., *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*, Oxford, 1935 (reed. Nueva York, 1970).
- Patch, H. R., «The beginnings of the legend of Boethius», *Speculum* 22 (1947), 443-404.
- Pepe, L., «La metrica di Boezio», *Giornale Italiano di Filologia* 7 (1954), 227-243.
- Pérez Rosado, M., «Dos notas sobre la *Consolación de la Filosofía*», *Cuadernos de Filología clásica. Estudios Latinos* 4 (1993), 113-126.
- Picotti, G. B., «Il Senato romano e il processo a Boezio», *Archivio storico italiano* 7, 15 (1931), 205-228.
- Pizzani, U., «Boezio consultante tecnico al servizio dei re barbarici», *Romanobarbarica* 3 (1978), 189-242.
- Prinz, K., «Bemerkungen zur *Philosophiae Consolatio* des Boethius», *Wiener Studien* 53 (1935), 171-175.

- Quinn, D., «Me audiendi... stupentem: The Restoration of Wonder in Boethius's *Consolation*», *University of Toronto Quarterly* 57 (1988), 447-470.
- Rahner, H. *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt, 1966<sup>3</sup>.
- Rand, E. K., «On the Composition of Boethius *Consolatio Philosophiae*», *Harvard Studies in Classical Philology* 15 (1904), 1-128.
- Rand, E. K., «Boethius, the First of the Scholastics», en *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Mass, 1928 (reed. New York, 1957), 135-180.
- Rand, E. K., «Les esprits souverains dans la littérature romaine. VI. La Rome de Boèce et de Dante», *Revue des Cours et Conférences* 37 (1936), 450-463.
- Rapisarda, E., *La crisi spirituale di Boezio*, Catania, 1953<sup>3</sup>.
- Rapisarda, E., «Poetica e poesia in Boezio», *Orpheus* 3 (1956), 23-40.
- Reichenberger, K., *Untersuchungen zur literarischen Stellung der Consolatio Philosophiae*, Colonia, 1954.
- Reiss, E., «The Fall of Boethius and the Fiction of the *Consolatio Philosophiae*», *Classical Journal* 77 (1981), 37-47.
- Rhein, E., *Die Dialogstruktur der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Frankfurt am Main, 1963.
- Riera i Sanz, J., «Sobre la difusió hispànica de la *Consolació de Boeci*», *El Crotalón* 1 (1984), 297-327;
- Robinson, D. M., «The Wheel of Fortune», *Classical Philology* 41 (1946), 207-216.
- Salemne, C., «Aspetti della lingua e della sensibilità di Boezio poeta», *Annales Facolta Lettere di Napoli* (1970-71), 67-89.
- Saqueró Suarez-Sotomonte P. y T. Gonzalez Rolán, «Boecio en el Medievo Hispánico» en *Humanitas in honorem A. Fontán*, Madrid, 1992, 319-337.
- Saqueró Suarez-Sotomonte P., y T. Gonzalez Rolán, «Las glosas de Nicolás de Trevet sobre los trabajos de Hércules vertidos al castellano: el código 10220 de la B. N. de Madrid y Enrique de Villena», *Epos. Revista de Filología* 6 (1990) 177-197.

- Sassen, F., «Boethius, Leermeeester der Middeleeuwen», *Studia Catholica* 14 (1938), 97-122; 216-230.
- Sciuto, F., «Il dualismo della *Consolatio* di Boezio», *Acta Philologica* 3 (1964), 367-371.
- Scheible, H. *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg, 1972.
- Schepps, G., *Handschriftliche studien zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, Würzburg, 1881.
- Schmid, W., «Philosophisches und Medizinisches in der *Consolatio* des Boethius», en *Festschrift Bruno Senell*, Munich, 1956, 113-44 (reed. en G. Maurach (ed.), *Römische Philosophie*, Darmstadt, 1976, 341-84).
- Schmidt-Kohl, W., *Die neuplatonisches Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Meisenheim, 1965.
- Schwarz, I., *Untersuchungen zur Consolatio Philosophiae des Boethius*, Viena, 1955.
- Semeria, G., «Il Cristianesimo di Severino Boezio rivendicato», *Studi e documenti di storia e diritto* 21 (1900), 61-178.
- Shiel, J., «Boethius the hellenist», *History Today* 14 (1964), 478-486.
- Silk, E. T., «Boethius' *Consolatio Philosophiae* as a sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia», *Harvard Theological Review* 32 (1939), 19-39.
- Stein, E., «La fin de Boèce», en *Histoire du Bas-Empire*, Paris, 1949, 254-258.
- Silk, E. T., «Pseudo-Johannes Scottus, Adalbold of Utrecht and the early commentaries on Boethius», *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 (1954), 1-40.
- Stewart, H. F., *Boethius. An Essay*, Londres, 1891.
- Sulowski, J., «The sources of Boethius' *De consolatione philosophiae*», *Sophia* 29 (1961), 67-94.
- Sulowski, J., «Les sources du *De consolatione philosophiae* de Boèce», *Sophia* 25 (1957), 76-85.
- Thomas, A. y M. Roques, «Traductions françaises de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce», *Histoire littéraire de la France* 37 (1938), 419-488.

- Tränkle, H., «Textkritische Bemerkungen zur *Philosophiae consolatio* des Boethius», *Vigiliae Christianae* 21 (1968), 272-286.
- Tränkle, H., «Philologische Bemerkungen zum Boethiusprozess», *Romanitas et Christianitas. Studia J. H. Waszink*, Amsterdam, 1973, 329-339.
- Tränkle, H., «Ist die *Philosophiae consolatio* des Boethius zum vorgesehenen Abschluss gelangt?», *Vigiliae Christianae* 31 (1977), 148-156.
- Troncarelli, F., *Tradizione perdute. La Consolatio Philosophiae nell'alto Medioevo*, Padua, 1981.
- Van De Vyver, A., «Les étapes du développement philosophique du haut moyen âge», *Revue Belge de Philologie et Histoire* 8 (1929), 425-452.
- Van der Vyver, A., «Les traductions du *De consolazione philosophiae* en littérature comparée», *Humanisme et Renaissance* 6 (1939), 247-273.
- Viscardi, O., «Boezio e la trasmissione e conservazione della cultura greca in Occidente», en *I Goti in Occidente*, Spoleto, 1956, 323-343.
- Vogel, C. J. de, «Amor quo caelum regitur», *Vivarium*, 1 (1963), 2-34.
- Vogel, C. J. de, «Boethiana», *Vivarium* 9 (1971), 59-66; 10 (1972), 1-40.
- Vogel, C. J. de, «The problem of philosophy and Christian faith in Boethius's *Consolatio*», en *Romanitas et Christianitas. Studia J. H. Waszink*, Amsterdam, 1973, 357-370.
- Volkman, R., *In Boethii De Consolatione Philosophiae libros comentariolum criticum*, Jauer, 1866.
- Wiltshire, S. F., «Boethius and the Summum Bonum», *The Classical Journal* 67 (1972), 216-220.
- Wolf, C., «Untersuchungen zum Krankheitsbild in dem ersten Buch der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Rivista di cultura classica e medievale*, 6 (1964), 213-23.
- Wotke, F., «Boethius», en *Reallexicon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1954.

## Libro I

I<sup>1</sup> Yo, que con juvenil entusiasmo compuse en otro  
[tiempo canciones<sup>2</sup>,  
¡ay!, me veo obligado a entonar llorando tristes poe-  
[mas<sup>3</sup>.  
Las Camenas<sup>4</sup>, desgarradas, me dictan lo que debo  
[escribir

<sup>1</sup> La *Consolación* comienza con un poema elegíaco en la línea del Ovidio del destierro (*Tristia*, *Pontica* y *Amores*, fundamentalmente). El poema sirve para presentar al lector la situación en que se encuentra Boecio frente a la felicidad pasada. Aparecen en él temas recurrentes de la *Consolación* como los de la Poesía, la Fortuna, la Tristeza, el Dolor, la Estabilidad y la Inestabilidad, que reaparecerán a lo largo de la obra. El poema termina con la epifanía de la Filosofía que da origen al diálogo. Desde el punto de vista formal, el metro elegíaco utilizado (hexámetros y pentámetros dactílicos), que Boecio usa también en 5 m. 1, resulta especialmente adecuado. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg, 1972, 10 y ss; L. Alfonsi, «Boezio poeta», *Antiquitas* 9 (1954), 5 y E. Rapisarda, «Poetica e poesia in Boezio», *Orpheus* 3 (1956), 27.

<sup>2</sup> Según Casiodoro (cf. intr. 53), Boecio compuso en su juventud un *Carmen bucolicum* que no ha llegado a nosotros. Para la noción de «carrera literaria» en la Antigüedad, como definición de una jerarquía de géneros, cf. L. Lipking, *The Life of the Poet*, Chicago, 1981, 76-93.

<sup>3</sup> El motivo de la tristeza y del dolor aparece siete veces en este poema y cuatro más en el siguiente pasaje en prosa. Con la aparición de la curación las referencias dejan de ser tan frecuentes hasta que desaparecen por completo del libro quinto.

<sup>4</sup> Las Camenas eran originariamente las ninfas romanas de las fuentes. Desde el momento en que Livio Andrónico invocó a las



y versos elegíacos<sup>5</sup> bañan mi rostro con sinceras lágrimas.  
[mas.

5 Al menos a ellas ningún terror<sup>6</sup> pudo impedir que, fieles  
[les compañeras, me acompañaran en mi camino.

Gloria de mi juventud feliz y vigorosa,  
ellas consuelan ahora la desgracia de un triste viejo.  
Impulsada por los males, la vejez, inesperada, ha llegado.  
[do<sup>7</sup>,

10 y el dolor ha decidido que empezase su estación.

Precoces canas cubren mi cabeza

y la piel marchita se estrema sobre mi debilitado  
[cuerpo.

¡Bienvenida sea la muerte para los hombres cuando,  
[sin turbar los dulces años,  
acude a la llamada desesperada del afligido!<sup>8</sup>

15 Pero, ¡ay!, ¡cómo huye en las desgracias con oídos sordos  
y se niega cruelmente a cerrar los ojos de los que llo-  
[ran!

Camenas al comienzo de su traducción de la *Odisea* de Homero, fueron identificadas con las Musas griegas.

<sup>5</sup> En la Antigüedad, el dístico elegíaco era ante todo el metro del lamento, aunque se usó también en otros muchos temas y motivos. Cf. Horacio, *Arte poética*, 75 y *Odas*, I, 33, 2.

<sup>6</sup> Referencia al tema de la tiranía, que reaparecerá continuamente a lo largo de la obra. Al igual que el ideal del rey-filósofo, el enfrentamiento al tirano procede también de Platón, aunque está muy influido por la diatriba cínico-estoica y por las circunstancias históricas del propio Boecio. Cf. P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 347 ss.

<sup>7</sup> La *Consolación* fue escrita por Boecio en el año 524, fecha en la que el autor no podía objetivamente llamarse «viejo» dado que su edad rondaría entre los 44 y los 49 años. Cf. intr. 5. Aparece aquí un nuevo tema, el de la influencia de los afectos en el cuerpo humano que será desarrollado más adelante.

<sup>8</sup> La cuestión del momento adecuado para morir será discutido a lo largo de la *Consolatio*. Cf. R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munich, 1958, 81 ss.

Cuando la infiel Fortuna<sup>9</sup> me favorecía con sus vanos  
[éxitos,

poco faltó para que la hora fatal se apoderase de mí.

Ahora que, ensombrecida, cambió su engañoso rostro,  
20 esta vida despiadada prolonga sin esperanzas el final.  
¿Por qué, amigos, aclamasteis tantas veces mi felicidad?  
[dad?

Quien ha caído no sabía caminar con paso firme<sup>10</sup>.

1 /<sup>11</sup> Mientras en silencio hacía estas reflexiones conmigo mismo y con la ayuda de una pluma anotaba mi quejumbroso lamento, me pareció que sobre mi cabeza aparecía una mujer de rostro venerable: sus ojos, centelleantes, revelaban una clarividencia sobrehumana; tenía la tez llena de vida y desbordaba energía, aunque

<sup>9</sup> Aparece aquí el lamento sobre la infidelidad y mutabilidad de la Fortuna. En el poema 5 de este mismo libro se desarrollan los motivos y causas de esta inestabilidad y en el poema 6, la Fortuna es sustituida por la Filosofía. La Fortuna es, pues, uno de los temas capitales de la discusión del libro primero de la *Consolatio*.

<sup>10</sup> *Stabili gradu* «con paso firme» es una metáfora tomada de la vida militar que aparece en el lenguaje filosófico con Platón (*Apología*, 28 E) y es compendiada en la sentencia de Séneca (*Epístolas*, 96, 5) «vivir es luchar». El término *stabilis* constituye un *leitmotiv* a lo largo de toda la *Consolación* como contraposición entre la estabilidad de los mundos superiores y los cambios de las cosas terrenas, en especial la Fortuna.

<sup>11</sup> La Filosofía, que es descrita de acuerdo con la tópica de las epifanías, aparece mientras Boecio expresa sus sentimientos y expulsa a las musas de la poesía que no son capaces de curar. Se presenta como un médico que tiende sus brazos hacia un Boecio silencioso. Sobre la aparición de la Filosofía y su relación con las epifanías divinas así como los atributos con que aparece dotada, cf. J. Gruber, «Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Rheinisches Museum* 112 (1969), 166-186 y P. Courcelle, «Le personnage de Philosophie dans la littérature latine», *Journal des Savants* (1970), 209-252. Ejemplos de epifanías pueden verse en Homero, *Ilíada*, I, 188 ss; *Odisea*, 20, 22 ss; Virgilio, *Eneida*, 3, 150; 4, 702.

- estaba tan cargada de años que en modo alguno podía  
 2 creerse que perteneciera a nuestro tiempo. Su estatura  
 era difícil de apreciar, pues tan pronto se reducía a las  
 habituales medidas humanas como parecía tocar el  
 cielo con su frente, y cuando alzaba su cabeza, penetra-  
 ba el mismo cielo haciéndose inaccesible a las miradas  
 3 de los hombres. Sus vestidos estaban confeccionados  
 con finísimos hilos, exquisitamente trabajados y de un  
 material incorruptible que, como me reveló a con-  
 tinuación, había tejido ella misma con sus propias  
 manos. Su aspecto, como sucede a los retratos de los  
 antepasados ennegrecidos por el humo<sup>12</sup>, estaba velado  
 por esa indefinible pátina propia de los objetos anti-  
 4 guos y abandonados. En el borde inferior del vestido se  
 veía bordada una Π griega y en el borde superior una  
 Θ<sup>13</sup>, y entre ambas letras se distinguía una especie de

<sup>12</sup> No se trata de retratos pintados sino de las máscaras de cera que reproducían los rasgos de los familiares fallecidos y que eran conservadas cuidadosamente en armarios o casillas situados en el *atrium* de las casas donde eran objeto de especial devoción.

<sup>13</sup> Según la interpretación tradicional, corresponden a las letras iniciales de las palabras griegas *praxis* (práctica) y *theoria* (teoría), tal como el propio Boecio pone de relieve en su exégesis a Porfirio y en su tratado *De trinitate*. Para Aristóteles (*Metafísica*, 993 B) la teoría consistía en la comprensión, en la contemplación total, y estaba reservada a la Filosofía, por lo que se consideraba una actividad superior, mientras que la práctica era simplemente competencia mecánica, más conveniente al dominio político, del que Boecio también tenía conocimiento. La representación que hace Boecio de la Filosofía está cargada de simbolismos bastante transparentes, tomados unos de las representaciones de la Filosofía en la Antigüedad, otros debidos al propio Boecio. Por ello la *pi* aparece en el bajo del vestido y la *theta* en el borde superior. También se ha sugerido que esta última, inicial de la palabra griega *thanatos* (muerte), representaba el símbolo utilizado para marcar a los condenados a muerte, cf. H. Chadwick, «Theta on Philosophy's Dress in Boethius», *Medium Aevum* 49 (1980), 175-179. Otras interpretaciones propuestas al simbolismo de estas letras como representación de la teología (*theologia*) o de la esencia divina (*theia areté*) pueden verse en J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 63-65.

escala cuyos peldaños permitían ascender desde el  
 5 signo inferior hasta el superior<sup>14</sup>. Sin embargo violentas  
 manos habían desgarrado este vestido y se habían  
 6 llevado de él tantos jirones como pudieron. La mujer  
 llevaba en la mano derecha unos libros y en la izquierda  
 un cetro<sup>15</sup>.

7 Cuando ella vio en torno a mi lecho a las Musas de  
 la poesía<sup>16</sup> dictando palabras a mis lágrimas, se turbó  
 durante unos instantes y, lanzando miradas amenazan-  
 8 tes, exclamó indignada: «¿Quién ha permitido que se  
 acerquen a mi enfermo estas despreciables prostitutas  
 de teatro<sup>17</sup> que no sólo son incapaces de aliviar sus  
 sufrimientos sino que además lo alimentan con sus dul-  
 9 ces venenos? Son ellas quienes destruyen la cosecha  
 fecunda de la razón con las espinas estériles de las

<sup>14</sup> La escala que une las letras simboliza los grados (*ánodos*) de la sabiduría. Por este camino ascienden las almas y así conduce la Filosofía a Boecio hasta su verdadero hogar. Esta descripción fue motivo de frecuente inspiración para los artistas plásticos en los siglos XII y XIII.

<sup>15</sup> Las figuras alegóricas como las estatuas de dioses solían llevar en la representación literaria o figurativa un atributo en cada mano para reconocer su esencia. Los libros representan la enseñanza filosófica en tanto que el cetro es el símbolo de su poder. Cf. H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953, 154 ss.

<sup>16</sup> Las Musas de la poesía a las que se refiere Boecio son las Musas profanas, que ya desde Platón (cf. *República* 607 B) mantenían una fuerte oposición con la Filosofía, oposición que en literatura protreptica se suele acentuar. También Agustín (*De Doctrina Christiana*, 2, 18, 28) muestra su desprecio por las Musas que sólo ofrecen un entretenimiento frívolo. Sobre la oposición entre ambas formas de conocimiento, el filosófico y el poético, cf. W. J. Verdenius, «Platon et la poésie», *Mnemosyne* 12 (1945), 118-150 y J. Dalen, *Polis und Poiesis*, Munich, 1974, 301 ss.

<sup>17</sup> La baja estima que, salvo excepciones, se tenía de los profesionales del teatro, especialmente los actores, era un lugar común tanto en la Antigüedad clásica como en los primeros autores cristianos desde Tertuliano. Cf. H. Jürgens, *Pompa Diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart, 1972, 205 ss.

pasiones y, en lugar de liberarlas, acostumbran a las mentes de los hombres a la enfermedad<sup>18</sup>. Si, como sucede con frecuencia, vuestros encantos me arrebataran a un profano, lo consideraría menos grave, ya que en él mi labor no se frustraría en absoluto; pero ¡arrebatar me precisamente a este hombre que se ha alimentado con los estudios eleáticos y académicos<sup>19</sup>! ¡Alejaos de aquí, Sirenas de cantos asesinos<sup>20</sup>, y dejad a mis propias Musas cuidar y sanar a este enfermo!<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> La enfermedad de Boecio radica en general en el predominio de los afectos sobre la razón, un tema de origen estoico que se repite a lo largo de la *Consolación*. El deseo de liberación del mundo de las pasiones y de la inconsciencia subyace en toda la obra como ha mostrado L. Alfonsi («Boezio nella tradizione culturale della letteratura latina», *Orpheus* 2 [1955], 12).

<sup>19</sup> Con «estudios eleáticos y académicos», dos de las principales escuelas filosóficas griegas, se refiere Boecio de manera genérica a los «estudios filosóficos». La escuela más antigua era la de Elea, cuya fundación a mediados del s. VI a.C. se atribuye a Jenófanes, maestro de Parménides, junto con Zenón, el fundador de la dialéctica, sus dos más conocidos representantes. La Academia fue fundada por Platón y tomó el nombre del bosque sagrado dedicado al héroe ático Academo donde se reunían Platón y sus discípulos, entre los que se contó Aristóteles, fundador a su vez de la escuela peripatética.

<sup>20</sup> Seres fabulosos, mitad mujer mitad ave, que habitaban una isla del Mediterráneo frente a Italia meridional y con su música atraían a los navegantes hasta la costa rocosa donde naufragaban los barcos. Con el tiempo fueron representadas como hermosas mujeres creadoras de música por lo que en el arte y la literatura helenística llegaron a simbolizar la música. En el anónimo *Liber de monstrorum de diversis generibus*, del s. VI d.C. aparecen representadas bajo la forma de una mujer con cola de pez, figura que se generalizó en la imaginería posterior. Eran mencionadas frecuentemente en la literatura protreptica.

<sup>21</sup> La oposición entre las musas poéticas, perniciosas como sirenas, y las verdaderas musas de la filosofía procede de Platón (*República*, 548 B). Por su parte, los cristianos opusieron las musas paganas a las cristianas (sobre el particular, cf. E. R. Curtius, «Die Musen im Mittelalter», *Zeitschrift f. roman. Philol.* 59 [1939], 139 y ss.). La poesía no puede conducir a la vida eterna; sólo Dios, por intermedio de la Filosofía y sus musas verdaderas puede lograrlo. Cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París, 1937, 233 ss.

12 Increpado de este modo, el coro de las Musas inclinó tristemente la cabeza hacia el suelo y, demostrando con el rubor su vergüenza, cruzó apenado el umbral de mi casa. Por mi parte, yo, que tenía los ojos llenos de lágrimas y no podía distinguir quién era aquella mujer de tan irresistible autoridad, quedé turbado y, con la mirada fija en el suelo, me dispuse en silencio a esperar qué se proponía hacer ella a continuación. Entonces ella, acercándose hacia mí, se sentó en el borde de mi lecho y contemplando mi rostro apesadumbrado y abatido por el dolor se lamentó de la causa que turbaba mi espíritu con los siguientes versos:

II<sup>22</sup> ¡Ay! ¡En qué profundo abismo sumergida la mente languidece y, perdida su propia luz, intenta atravesar las tinieblas exteriores mientras, acrecentada por el soplo terreno, crece hasta el infinito una angustia mortal!<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Ante el silencio de Boecio responde la Filosofía que su antiguo discípulo ha olvidado todos sus conocimientos y su alma está prisionada en la materia. Aparecen ideas que reaparecerán en I, m. 5 y 6; II, m. 3; IV, m. 5 y 6. En comparación con el poema anterior, el recuerdo de la actividad filosófica de Boecio no conduce al lamento elegíaco. También existen correspondencias antitéticas entre este poema y ciertos contenidos de la prosa anterior, en especial la *perturbatio* de Boecio y sus consecuencias, que aquí son acentuadas. Se trata de trímetros dactílicos catilécticos en combinación con adonios, una combinación que implica una ruptura del ritmo en cada verso. Cf. L. Pepe, «La metrica di Boezio», *Giornale Italiano di Filologia* 7 (1954), 234 y ss.

<sup>23</sup> Los cinco primeros versos expresan una simbología en la que se entremezclan el simbolismo de la luz frente a las tinieblas procedente de la gnosis oriental con reminiscencias estoicas y neoplatónicas y consideraciones propias de la ideología romana. Este dualismo, que para los neoplatónicos ya aparecía en Platón, reaparece intermitentemente en otros pasajes de la *Consolación*. Cf. J. Hirschberger, *Seele und Leib in der Spätantike*, Frankfurt, 1969, 17.



Este hombre<sup>24</sup>, que acostumbraba antaño recorrer libre-  
[mente

los senderos del firmamento a cielo abierto,  
podía observar los rayos del Sol bermejo,  
contemplaba las fases de la gélida Luna,

10 y a todas las estrellas que, girando por diferentes órbi-  
[tas,

trazan sus cursos inciertos,  
él, vencedor, las sometía a cálculos matemáticos<sup>25</sup>.

También solía indagar las causas por las que  
los vientos ensordecedores encrespan las aguas del  
[mar,

15 cuál es la potencia que hace girar al mundo, fijo sobre  
[su eje,  
o la razón por la que el astro que se hunde en las aguas  
[de Poniente

surge del rutilante Oriente,

qué fuerza mitiga los apacibles días de la primavera

<sup>24</sup> En los versos 6-23 es recordada la actividad de Boecio como científico, centrada en las principales cuestiones de la filosofía de la naturaleza, en especial la astronomía (cf. intr. 17), cuya importancia para el filósofo ya había sido destacada por Platón (cf. *Teeteto*, 173 C ss; *República*, 529 ss.). La armonía celeste era considerada como muestra de las verdades eternas. También aparece aquí el motivo del viaje hacia el cielo de las almas que será detalladamente descrito por la Filosofía en IV, m. 1). El esquema formal de la exposición es circular: problemas generales (v. 7), temas individuales (vv. 10-20) y otra vez problemas generales (vv. 22-23) (cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit. 17).

<sup>25</sup> El pasaje pone de relieve el interés de Boecio por los estudios astronómicos. Se sabe que tradujo al latín un tratado del astrónomo, matemático y geógrafo griego Claudio Tolomeo (90-ca.168), y se le atribuye un tratado, hoy día perdido, titulado *De institutione astronomica*, en el que explicaba cómo el movimiento de los planetas puede ser reducido a cálculos matemáticos, aunque sobre esta cuestión la crítica no se muestra de acuerdo. Sobre las matemáticas como propedéutica y componente de la filosofía, según una concepción heredada de Pitágoras, cf. J. Y. Guillaumin, «Le statut des mathématiques chez Boèce», *Rev. Etud. Ant.* 92 (1990), 121-126.

para que ésta adorne la Tierra con rosadas flores,  
20 quién hace que, acabado el año,  
el fecundo otoño abunde en uvas maduras;  
también desvelaba otros misterios ocultos de la natu-  
[raleza<sup>26</sup>:

ahora yace aquí, apagadas las luces de su mente  
y con el cuello gravado por pesadas cadenas,  
25 mientras, inclinado el rostro por el peso,  
no puede ver, ¡ay!, más que la tierra inerte<sup>27</sup>.

1 2 «Pero más que para lamentaciones» —dijo— «es  
2 tiempo para poner remedios». Fijando entonces sobre  
mí sus penetrantes ojos, me preguntó: «¿No eres tú  
precisamente el que, nutrido en otro tiempo con mi  
propia leche, criado con mis alimentos, habías conse-  
3 guido la fuerza de espíritu propia de un hombre?»<sup>28</sup> Yo

<sup>26</sup> En esta enumeración están recogidos temas de la cosmología platónica expuestos, sobre todo, en el *Timeo*: el Mundo es obra de la razón y la bondad del divino Demiurgo y está sometido a la necesidad y al orden que le imprime su alma racional. C. Saleme («Aspetti della lingua e della sensibilità di Boezio poeta», *Ann. Fac. Lett. Napoli*, 1970-71, 67-89) toma este *carmen* como ejemplo de la técnica de Boecio: uniendo el concepto espiritual *mens* a la imagen física del abismo, interioriza los principios que, como en Séneca, son expresiones de un moralismo trágico.

<sup>27</sup> En los últimos versos del poema la Filosofía vuelve a exponer la visión de un Boecio prostrado por la desgracia. La referencia a las cadenas es simbólica (cf. intr. 39) y reaparece frecuentemente en la *Consolación*. Por su parte, la tierra es el símbolo de la materia de la que el alma debe liberarse (cf. III, m. 12, 3 y ss.).

<sup>28</sup> La imagen de la sabiduría y de la Filosofía como alimento espiritual de los hombres es frecuente en la literatura protréptica. La leche, junto con la miel, es un alimento celestial que en época de Boecio aún estaba relacionado con el sacrificio de la misa y era impartido a los neófitos como sacramento. El origen de esta simbología está probablemente en los cultos báquicos. Cf. E. R. Curtius, *Lit. europ.*, op. cit., 198-201 y R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich, 1962, 196 ss. También la Iglesia cristiana es considerada como madre amante (por ejemplo, Agustín, *Simb.* 2, 1. 13. 4, 1). La Filosofía adopta aquí la función del ángel protector.

soy quien te proporcionó armas tales que, si no las hubieses desechado antes, te protegerían con una fuerza invencible. ¿Me reconoces? ¿Por qué callas? ¿Es la vergüenza o el estupor la causa de tu silencio?<sup>29</sup> Preferiría que fuera la vergüenza, pero, según veo, es el estupor lo que te domina».

Y cuando vio que yo no sólo callaba sino que, mudo, era incapaz de pronunciar palabra alguna, acercó dulcemente su mano a mi pecho y añadió: «No corre ningún peligro; sufre de letargia<sup>30</sup>, enfermedad frecuente en los espíritus desengañados. Ha perdido momentáneamente la conciencia de sí; la recobrará con facilidad tan pronto como me reconozca. Para ello, limpiemos poco a poco sus ojos, cegados por la nube de las pasiones terrenales»<sup>31</sup>. Esto dijo, y con un pliegue de su vestido enjugó mis ojos bañados de lágrimas.

III<sup>32</sup> Entonces, disipada la noche, me abandonaron las [tinieblas y volvió a mis ojos su anterior agudeza;

<sup>29</sup> La tensión entre silencio y diálogo se desarrolla a lo largo del libro primero, al contrario de lo que suele ser habitual en situaciones comparables de apariciones o visiones. Cf. S. Lerer, *Boethius and Dialogue. Literary Method in the Consolatio of Philosophy*, Princeton, 1985, 102 ss.

<sup>30</sup> *Lethargus* es un término técnico de la medicina antigua que designaba una especie de sueño enfermizo. Cf. intr. 43 y W. Schmid, «Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius», en *Festschrift Bruno Senell*, Munich, 1956, 113-144.

<sup>31</sup> Comienza así la cura para la enfermedad que constituye una forma de la *anamnesis* o reconocimiento platónico (cf. *Menón*, 81 C) en correspondencia con el precepto «conócete a ti mismo». El motivo principal del olvido es, según los neoplatónicos, el contacto del espíritu con el cuerpo, idea en la que insiste en III m. 11, 10. La acción de limpiar los ojos tiene también una función simbólica, presente ya en los misterios de Eleusis, y que se continuará en el Nuevo Testamento. Cf. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nüremberg, 1962, 345.

<sup>32</sup> Una vez que la Filosofía ha abierto los ojos de Boecio, desaparece la oscuridad. El poema explica este proceso por medio de una

como cuando las nubes se amontonan por el impetuoso [Mistral<sup>33</sup>,

y el cielo se cubre con nimbos de lluvia,  
se oculta el Sol y, aunque en el cielo aún no se encienden [den las estrellas,  
desde lo alto la noche se cierne sobre la Tierra;  
si el Bóreas<sup>34</sup>, saliendo de su caverna tracia<sup>35</sup>,  
azota la noche y libera al día que estaba aprisionado,  
Febo<sup>36</sup> resplandece y, vibrando con inesperada luminosidad,

serie de conocidas comparaciones pertenecientes a la tradición épica homérica (cf. *Ilíada*, 15, 668 ss; 20, 341 ss; Virgilio, *Eneida*, 12, 665 ss.). La metáfora de las nubes que oscurecen la luz del espíritu pertenece también a la simbología neoplatónica. Al contrario de lo que ocurre con los restantes poemas, éste, que describe un suceso exterior pero fundamental en el camino de curación de Boecio, enlaza directamente con la prosa siguiente (cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 30). Los versos son dísticos formados por hexámetros dactílicos y tetrametros dactílicos acatalécticos (alemanio).

<sup>33</sup> En latín *Caurus* (o *Corus*) era el viento que en el Tirreno soplabla del Noroeste (mistral) y solía ser portador de lluvia y tempestades (cf. IV m. 5, 13). Referencias a los distintos vientos son frecuentes en los poemas de la *Consolación*: *Aquilo* (I m. 6, 9; II m. 3, 11), *Auster* (I m. 7, 6; II m. 8, 7; II m. 4, 9), *Boreas* (I m. 5, 19), *Eurus* (II m. 4, 4; IV m. 3, 3), *Notus* (II m. 6, 12; III m. 1, 7), *Zephyrus* (I m. V, 20; II m. 3, 5).

<sup>34</sup> Boecio utiliza aquí el grecismo *Boreas* en lugar del término latino *aquilo*, «aquilón, cierzo», para designar el viento del Norte que arrastra las nubes.

<sup>35</sup> La «caverna tracia» es la cueva en la que Eolo mantiene encerrados a los vientos. Boecio, siguiendo una tradición que remonta a Homero (*Ilíada*, 23, 229 ss.) sitúa en Tracia la patria de los vientos, aunque la cueva de Eolo era más comúnmente localizada en una isla colia.

<sup>36</sup> *Phoebus* es la forma latinizada del adjetivo griego que significa «resplandeciente», utilizado como epíteto del dios Apolo cuando es considerado como la divinidad de la luz o es identificado con el propio Sol. De ahí su función simbólica en la *Consolación* (restringida siempre a los poemas) por un lado como garante del orden cósmico (II m. 8, 5 ss; III m. 2, 31 ss.), por otro como fuerza subordinada a Dios (III m. 6, 3; III m. 10, 15 ss; V m. 2, 1 ss). Se aparta así Boecio de la tradición antigua del culto al Sol para la cual éste era la divini-

10 **hiere con sus rayos nuestros sorprendidos ojos**<sup>37</sup>.

- 1 3<sup>38</sup> De esta forma se disiparon las nubes de mi aflicción; miré con avidez la luz del cielo y recobré mis sentidos para reconocer el rostro de aquella que me curaba.
- 2 Y así, al volver los ojos y fijar la mirada en ella, vi a mi nodriza, la Filosofía, cuya casa había frecuentado desde
- 3 mi juventud. «¿Por qué», pregunté, «tú, maestra de todas las virtudes, has descendido de las cimas celestes a esta soledad de mi exilio? ¿Acaso para ser también tú perseguida conmigo por falsas acusaciones?».
- 4 «¿Cómo podría», me respondió, «abandonarte a ti, mi discípulo, y no compartir contigo, participando de tu dolor, la carga que soportas por el odio que suscita
- 5 mi nombre? No, la Filosofía no tenía derecho a dejar sin compañía a un inocente en su camino. ¿Iba yo a temer ser acusada? ¿Iba a temblar de horror como si
- 6 me fuera a suceder algo nuevo? **¿Crees verdaderamente que es la primera vez que una sociedad corrupta ataca y pone en peligro a la sabiduría? ¿Acaso en el pasado**<sup>39</sup>, antes incluso de que viviera mi querido Pla-

dad más importante. Para los filósofos constituía el símbolo de la forma pura y perfecta del *noûs*. También los cristianos vieron en el Sol un símbolo de Cristo (Luz del mundo). Cf. Fr. Cumont, *Lux perpetua*, París, 1949, 67 ss. y S. Lerer, *Boethius, op. cit.*, 139 ss.

<sup>37</sup> La «admiración» (*thaumázō*) fue según Platón (*Teeteto*, 155 D) y Aristóteles (*Metafísica*, 982 B) el origen del filosofar. La relación entre los ojos y el Sol revela la capacidad de la Filosofía para iluminar el pensamiento.

<sup>38</sup> Boecio reconoce a la Filosofía y es capaz de dialogar con ella. Sobre esta forma tan anómala de comenzar un diálogo, en la que el participante debe recobrar primero el uso de la palabra, cf. E. Rhein, *Die Dialogstruktur der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Francfort, 1963, 13. El estilo es, como en el libro segundo, el de una diatriba filosófica, caracterizada por el uso de oraciones simples, parataxis, negaciones, preguntas retóricas, ejemplos, etc.

<sup>39</sup> El uso de ejemplos pertenece a la tónica de las consolaciones. Cf. R. Kassel, *Untersuchungen op. cit.*, 70 e intr. 46 y 49.

- tón<sup>40</sup>, no libré a menudo duros combates contra la osadía de la ignorancia, e incluso cuando él vivía, su maestro Sócrates ni siquiera con mi ayuda consiguió la
- 7 victoria sobre una muerte injusta?<sup>41</sup> Más tarde, la turba de epicúreos, estoicos y todos los otros intentaron llevarse cada uno por su lado la herencia de Sócrates<sup>42</sup>. Y así, a pesar de mis protestas y mi resistencia, me arrastraron como si fuera parte de su botín, desgarraron el vestido que con mis propias manos había tejido y, arrancando jirones de él, se marcharon creyendo cada uno que me poseía en su totalidad<sup>43</sup>.
- 8 Como se reconocían en estos despojos algunos vestigios de mis vestiduras, la imprudencia humana, tomándolos por mis discípulos, hizo caer a algunos de

<sup>40</sup> Una nueva referencia a la tradición platónica de la *Consolatio*. Cf. intr. 40.

<sup>41</sup> Sócrates (469-399 a.C.) fue acusado y condenado injustamente a muerte. La impávida aceptación de la cícuta demuestra, según Boecio, la superioridad del sabio sobre sus oponentes. Sócrates es en la literatura protreptica el representante de la «verdadera» filosofía. Cf. L. Alfonsi, «Studi Boeziani IV: Boezio e la tradizione protreptica», *Aevum* 25 (1951), 210-222.

<sup>42</sup> La expresión para referirse a epicúreos y estoicos (*epicureum uulgus ac stoicum*) es claramente despreciativa y deja traslucir aparentemente una valoración negativa por parte de Boecio. Los epicúreos negaban la vida del alma después de la muerte, por lo que fueron combatidos duramente por los neoplatónicos (Boecio critica a Epicuro directamente en III 2, 12). En cuanto a los estoicos, en V m. 4 discute Boecio críticamente la teoría del conocimiento y la psicología estoica. Sin embargo, más adelante son alabados una serie de filósofos estoicos como Canio, Séneca o Sorano, aunque más por su actitud vital que por su ideología filosófica. Las preferencias de Boecio se dirigen claramente hacia la filosofía académica y peripatética. (Cf. intr. 18). En cuanto a la oposición entre la masa (*uulgus*) y el individuo, presente a lo largo de toda la *Consolación*, cf. I 5, 4 y L. Alfonsi, *Boezio nella tradizione, op. cit.*, 215.

<sup>43</sup> De acuerdo con otra imagen común en el neoplatonismo, Platón había poseído la Filosofía y a su muerte ésta fue desgarrada en muchas partes, como Penteo por las Ménades, por los falsos maestros. Cf. P. Courcelle, *Le personnage de Philosophie, op. cit.*, 234.



9 ellos en el error de la muchedumbre profana<sup>44</sup>. Y si ignoras el exilio de Anaxágoras<sup>45</sup>, el veneno de Sócrates, las torturas sufridas por Zenón<sup>46</sup>, porque todo esto sucedió en otros lugares, al menos habrás oído hablar de Canio<sup>47</sup>, de Séneca<sup>48</sup>, de Sorano<sup>49</sup>, pues su recuerdo  
10 no es antiguo ni oscuro. El único motivo que les condujo a la muerte fue que, educados en mis principios, se mostraban en completo desacuerdo con el comporta-  
11 miento de los deshonestos. Por ello no debes sorpren-

<sup>44</sup> El sentido moral de «error» se transforma en sentido figurado en una especie de incompetencia. Todo el pasaje implica una valoración de la historia de la Filosofía.

<sup>45</sup> Anaxágoras de Clazómenas (500-428 a.C.), filósofo presocrático, amigo y maestro de Pericles y de Eurípides, quizás por simpatizar con los persas o por su dedicación a los problemas astronómicos —negaba la naturaleza divina de los astros—, fue acusado de impiedad por Cleón y se vio obligado a huir de Atenas exiliándose en Lámpsaco, en Asia Menor, donde fundó una escuela y fue tenido en gran estima.

<sup>46</sup> Zenón de Elea (490-430), discípulo de Parménides, pertenecía a la escuela filosófica eleática que creía que la materia básica del universo es única, indivisible e inmutable. A causa de su método fue considerado por Aristóteles el inventor de la dialéctica; son célebres sus paradojas sobre la imposibilidad del movimiento o la de Aquiles y la tortuga. Según Diógenes Laercio (9, 26), Zenón murió por las torturas a las que fue sometido por el tirano de Elea Níarcos, al que se había enfrentado.

<sup>47</sup> Julio Canio (o Cano), literato y filósofo romano, fue mandado asesinar por Calígula, emperador desde el 37 al 41 d.C. Cf. I 4, 27.

<sup>48</sup> Lucio Aneo Séneca (4 a.C.-65 d.C.) fue el máximo representante del pensamiento filosófico romano en la primera época del imperio; preceptor del joven Nerón y, junto con el prefecto del pretorio Afranio Burro, artífice de la política imperial hasta el año 60, fue acusado por Nerón de haber participado en una conjura y obligado a darse muerte.

<sup>49</sup> Barea Sorano, político y literato romano, cónsul en el 52, fue obligado por Nerón a suicidarse en el 66 después de una falsa acusación. Boecio emplea el plural (*Canias...* *Senecas...* *Soranos*) para generalizar el destino de estos tres filósofos, los tres exponentes de la oposición estoica al poder imperial y con los que Boecio se identifica.

derte si en este océano de nuestra vida<sup>50</sup> nos vemos sacudidos en todas direcciones por las tempestades, pues nuestro principal propósito es oponernos a los  
12 criminales. Pero aunque éstos constituyen realmente un numeroso ejército, no merecen sin embargo nuestra atención, ya que, sin guía alguno, son arrastrados por la ignorancia que los hace vagar embriagados sin orden  
13 ni concierto. Si alguna vez, formando su ejército, se lanzan envalentonados contra nosotros, nuestro guía<sup>51</sup> repliega entonces sus tropas hacia la fortaleza mientras ellos sólo pueden saquear un miserable e inútil botín.  
14 Nosotros, defendidos de todo ese furioso alboroto y protegidos por una trinchera inaccesible a los asaltos de la ignorancia, nos reímos desde lo alto viendo cómo se apoderan de todo aquello que carece del menor valor<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> La comparación entre la vida y el viaje por mar en el que el hombre se ve sometido a los embates de las tempestades como a lo cambios de fortuna en la vida real, es de procedencia platónica (cf. *Leyes*, 803 B y I m. 4, 5).

<sup>51</sup> La *Philosophía* o *Sapientia*.

<sup>52</sup> En este pasaje llegan a su máxima expresión las metáforas militares (*exercitus*, *dux*, *arx*, *acies*, *sarcinula*, *uallum*), todas ellas frecuentes en la literatura filosófica, especialmente la estoica, que equiparan al alma humana a una fortaleza inexpugnable para el sabio (cf. Cicerón, *Tusculanas*, 5, 5; Séneca, *Epístolas*, 82, 5). El estilo del pasaje recuerda el de los *Commentarii* militares según Courcelle (*La presentation de Philosophie*, op. cit. 230 y 245) y K. Reichenberger, *Untersuchungen*, op. cit., 18 y ss., la ha comparado con una *cohortatio* estilizada como las del general ante sus soldados.

- IV<sup>53</sup> A todo hombre que, sereno y de vida ordenada,  
somete bajo sus pies al orgulloso destino<sup>54</sup>  
y, mirando de frente a las dos fortunas<sup>55</sup>,  
puede mantener el rostro impasible,  
5 no lo conmovirá la furia amenazante del océano  
que levanta sus olas desde las profundidades,  
ni el Vesubio inestable cuando abre sus cráteres  
y lanza llamas mezcladas con humo<sup>56</sup>,  
ni la descarga del ardiente rayo  
10 que acostumbra golpear las elevadas torres<sup>57</sup>.  
¿Por qué respetan tanto al cruel tirano<sup>58</sup>  
los maltratados por la desgracia, en vano enfurecidos?

<sup>53</sup> La Filosofía elogia la vida del sabio que desprecia todos los peligros del mundo. Las fuerzas de la naturaleza no pueden hacer nada contra quien ha sometido el *fatum* y la *fortuna*, (variación de Horacio, *Odas*, III 3, 1-8). El que se considera libre de los tiranos, nada espera y nada teme. De otra manera el hombre mismo es la causa de su esclavitud. En la imagen del sabio que encerrado en el *arx Philosophiae* triunfa sobre el destino aparecen referencias a diversos pasajes anteriores. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 33, ha puesto en relación este poema con I m. 2. En aquél es representado el ideal del hombre teórico, mientras que aquí es mostrado en sus aspectos prácticos, con especial referencia a la ética estoica. El poema está escrito en falécios (como III m. 4; III m. 10 y IV m. 4).

<sup>54</sup> El destino (*fatum*) es aquí equiparado con la Fortuna. Sólo a partir de IV 6, 13 es definido específicamente en contraposición con la *providentia*.

<sup>55</sup> Se refiere tanto a la buena como a la mala fortuna.

<sup>56</sup> Las fuerzas volcánicas, introducidas en la literatura filosófica por el estoico Posidonio, son también mencionadas en II m. 5, 25 y II 6, 1. Es posible que la erupción del Vesuvio en 512 haya influido en esta descripción.

<sup>57</sup> También el rayo, que sólo suele afectar a las cumbres (torres, árboles, cimas de las montañas etc.; cf. Horacio, *Odas*, II 10, 10 ss.) pertenece a la misma tópic de los elementos de la naturaleza que, como las tormentas o las erupciones volcánicas, afectan el alma de los hombres y pueden acrecentar sus temores.

<sup>58</sup> El comportamiento del verdadero filósofo frente a los tiranos será mostrado en II 6, 8 ss; cf. también IV m. 1, 30; IV m. 2, 9 y la imagen de Nerón en II m. 6).

- Nada esperes y nada temas:  
dejarás desarmado e impotente al adversario<sup>59</sup>.  
15 Pero al que el miedo o la esperanza hacen vacilar  
porque no es firme ni dueño de sí mismo,  
pierde su escudo y, desalojado de su puesto,  
ata las cadenas que servirán para arrastrarlo<sup>60</sup>.

- 1 4<sup>61</sup> «¿Comprendes», preguntó, «estas palabras? ¿Han penetrado en tu espíritu, o bien estás como **«el asno ante la lira»**?<sup>62</sup>. ¿Por qué lloras? ¿Por qué te deshaces en lágrimas?

<sup>59</sup> Se trata de una enseñanza tradicional de la doctrina estoica (cf. Séneca, *Diálogos*, VI 5, 1 y *Epístolas*, 5, 7) aunque ya se encuentra formulada en Platón (cf. *Fedón*, 68 C y *Filebo*, 45 E).

<sup>60</sup> Quien no emprende la formación protectora de la sabiduría, se expone a los peligros del destino, la fortuna y los tiranos. En este peligro se encuentra Boecio. Por ello la Filosofía continúa en la prosa siguiente la exposición de la situación personal de Boecio.

<sup>61</sup> Tras la patética *cohortatio* de la Filosofía, Boecio se despierta de su letargo y comienza una exposición de las buenas acciones que ha realizado siguiendo las enseñanzas de Platón. Lamenta la oposición de sus enemigos con duras palabras y concluye que no siempre recibe el hombre la recompensa adecuada a sus beneficios, por lo que imprecia también a la muerte: sus desgracias son el destino de todos los hombres honestos. Se ha señalado que en esta «apología» Boecio respeta fielmente el esquema retórico clásico: exordio (2-9), narración (10-19), demostración (20-36), refutación (37-44) y peroración (45-46) siguiendo las normas del *genus iudiciale*, y en un estilo perteneciente al «género elevado» que logra plenamente su objetivo de conmovir a la Filosofía (cf. I 5, 1). Sobre esta «apología» y su posible relación con la génesis de la *Consolación*, cf. K. Reichenberger, *Untersuchungen*, op. cit. 36-76; L. Alfonsi, «Romanità e barbarie nell'Apologia di Boezio», *Studi Romani* I (1953), 605-616; M. Galdi, *Saggi boeziani*, Pisa, 1938, 230-239 e intr.

<sup>62</sup> Proverbio griego que expresa el obtuso entendimiento o la incapacidad del ignorante para apreciar el valor real de las cosas. La frase dio título a una sátira menipea, hoy perdida, de Terencio Varrón (116-27a.C.). Las breves preguntas siguientes pertenecen desde el punto de vista del contenido al discurso represivo de las consolaciones, mientras que desde el punto de vista formal recuerdan el estilo de la diatriba (cf. intr. 49).

*Habla, no te ocultes en tu corazón*<sup>61</sup>.

Si esperas de un médico que te cure, es necesario que descubras tu herida».

- 2 Entonces yo, que había recobrado todas mis energías, le respondí<sup>64</sup>: «¿Es realmente necesaria alguna aclaración? ¿No resalta por sí misma la dureza con la que la Fortuna se ensaña conmigo? ¿No te conmueve el aspecto mismo de este lugar? ¿Es ésta aquella biblioteca que tú misma habías elegido en mi casa como tu más seguro refugio? ¿Es la habitación en la que solías sentarte conmigo a razonar sobre el conocimiento de lo humano y lo divino?<sup>65</sup> ¿Tenía el mismo aspecto y la misma expresión cuando indagaba contigo los secretos de la naturaleza, cuando con una regla me describías el curso de los astros, cuando regulabas mi conducta y los principios de mi vida entera según el modelo del orden celeste? ¿Es ésta la recompensa que he merecido por haberme sometido a tu voluntad?
- 5 Sin embargo, tú eres la que por boca de Platón formulaste esta máxima: «Felices serán los Estados que gobiernen filósofos o cuyos gobernantes se dediquen a la Filosofía»<sup>66</sup>. Tú, la que por boca de ese mismo hombre nos enseñaste el motivo fundamental por el que los filósofos deben tomar parte en la vida política: impedir

<sup>61</sup> Cita de un verso de la *Ilíada* (1, 363) en el que Tetis se dirige a su hijo Aquiles.

<sup>64</sup> El *exordium* (2-9) de la apología tiene en este caso el objetivo de conmover al oyente, tal como recomendaba la retórica clásica. Para la *kátharsis* es preciso recobrar previamente las fuerzas y prepararse espiritualmente (cf. Platón, *Fedón*, 67 c).

<sup>65</sup> Se trata de la definición que los antiguos filósofos hacían de la sabiduría: «ciencia de lo divino y lo humano». Cf. Cicerón, *Los deberes*, 11, 5; *Tusculanas*, 4, 57; Séneca, *Epístolas*, 89, 5 y 90, 3.

<sup>66</sup> Cf. Platón, *República*, 473 D y 487 E. Una selección de pasajes de la obra de Platón donde se expone esta tesis puede verse en P. Courcelle, *La consolation*, op. cit. 60, n. 2.

que el timón del Estado caiga en manos de ciudadanos corruptos y criminales y evitar la desgracia y la ruina a las gentes honestas<sup>67</sup>.

- 7 Y así, siguiendo la autoridad de tus palabras, decidí llevar a la práctica en la administración del Estado lo que había aprendido de ti en mi alejado retiro. Tú y ese Dios que te hizo penetrar en la mente de los filósofos<sup>68</sup> sois testigos de que no me condujo al gobierno otro motivo que el interés común por toda la gente honesta<sup>69</sup>. De ahí los profundos e implacables desacuerdos con personas sin escrúpulos, de ahí, como exigía mi libertad de conciencia, mi constante desprecio por la hostilidad de los poderosos cuando intentaba defender el derecho<sup>70</sup>.
- 10 ¿Cuántas veces soporté los ataques de Conigasto<sup>71</sup> por haberme interpuesto en su camino cuando se lanza-

<sup>67</sup> La concepción de Boecio sobre la participación en la política como actualización de las enseñanzas filosóficas previamente recibidas es plenamente romana (cf. L. Alfonsi, *Boezio nella tradizione*, op. cit., 12 ss.), al contrario que Platón (cf. *República*, 347 B-C), que se planteaba la cuestión de si el sabio debía participar en la actividad política. En cuanto a la imagen del Estado como un barco, la comparación procede de la poesía griega arcaica (Alceo) pero fue generalizada en la literatura filosófica por Platón (*Política*, 296 E).

<sup>68</sup> Como la chispa divina es implantada en el espíritu de los hombres (cf. III m. 11, 11 ss. y I m. 2, 2), así es introducida la Filosofía por la Divinidad que, por una parte, se corresponde con el concepto estoico del *lógos spermatikós* (cf. Séneca, *Epístolas*, 73, 16), por otra recuerda a la imagen de la semilla divina (cf. Platón, *Timeo*, 73 C; III m. 9, 20). Al origen divino de la filosofía se refiere también Platón (*Timeo*, 47 B y *Leyes*, 716 C).

<sup>69</sup> Esta misma idea, con una expresión también muy semejante, es expuesta por Séneca (*Diálogos*, 9, 1, 10).

<sup>70</sup> *Cuptatio benevolentiae* mediante el ataque a la persona de los adversarios. Concluido el *exordium*, comienza la *narratio* en la que Boecio se presenta como un *uir bonus* sirviéndose de la técnica del clarooscuro recomendada por Quintiliano (cf. *Inst. Orat.* 4, 2, 129). La exposición es sumaria y no sigue el orden cronológico (cf. intr. 27).

<sup>71</sup> A pesar de que romanos y godos mantenían una coexistencia pacífica en el reino ostrogodo, eran inevitables los conflictos y fri-



ba al asalto de los bienes de algún indefenso! ¡Cuántas veces impedí a Triggvila<sup>72</sup>, prefecto de la casa real, que llevase a cabo la injusticia que tramaba o que ya había comenzado! ¡Cuántas veces, poniendo mi influencia en peligro, protegí a los maltratados por la desgracia, a quienes la avaricia siempre impune de los bárbaros vejaba con innumerables calumnias! Nunca nadie me hizo cambiar la justicia por la injusticia. No he sufrido menos que las víctimas al ver los patrimonios de los provincianos arruinados por los robos de particulares o por los abusivos impuestos del Estado<sup>73</sup>. Cuando durante un periodo de terrible hambruna fue ordenada una requisa<sup>74</sup> dura e indefendible que muy probablemente iba a sumir en la penuria a la provincia de Campania, en nombre del bien común entablé una lucha contra el prefecto del pretorio<sup>75</sup>, defendí el contencioso

ciones. De hecho, en la *Consolación* ningún godo aparece con una valoración positiva. El personaje al que se refiere Boecio debió de pertenecer a las altas esferas de la administración de Teodorico; es también mencionado por Casiodoro (*Variae* 8, 28). Cf. intr. 10.

<sup>72</sup> Sabemos por Gregorio de Tours (*Historiae* III, 31) que un personaje de la corte goda llamado Traguilano, amante de Amalasunta, fue mandado asesinar por la madre de ésta, pero la identificación con este Triggvila (Trigila o Triguila en otros códices) de Boecio, prefecto de la casa real, es poco segura (cf. L. Obertello, *Boezio, op. cit.* I, 38).

<sup>73</sup> Los *vectigalia* eran las rentas en dinero o en especie que pagaban al Estado los arrendatarios o usufructuarios de determinada parte del dominio público.

<sup>74</sup> La requisa (*coemptio*) era una especie de monopolio sobre una determinada mercancía que se establecía en circunstancias excepcionales, por lo general para la alimentación de las tropas, y era ejercida directamente por la administración o por personas privadas. En el caso al que alude Boecio, se trataba de hacer frente a una carestía que había asolado la región de Campania. Sobre las circunstancias históricas, cf. E. Stein, *Histoire du bas-empire* II, París, 1949, 199-203.

<sup>75</sup> Instituido el cargo por Augusto el año 2, los *praefecti praetorii* fueron inicialmente los oficiales que mandaban las cohortes del emperador, de guarnición en Roma. Durante los siglos II y III adquirieron responsabilidad sobre la jurisdicción criminal en toda Italia,

ante el arbitraje del mismo rey y conseguí que la requisita no se llevase a cabo<sup>76</sup>. Al antiguo cónsul Paulino<sup>77</sup>, cuya fortuna ya estaban a punto de devorar los perros de palacio con sus intrigas ambiciosas, lo arranqué de las mismas fauces de aquella jauría amenazante. Para que Albino, también antiguo cónsul, no sufriera condena por un juicio amañado de antemano, me enfrenté a la ira de su delator Cipriano<sup>78</sup>. ¿No te parece que he acumulado contra mí suficiente animadversión? Hubiera debido, en efecto, buscar la protección de los demás cuando, por amor a la justicia, no obtuve entre los cortesanos ninguna garantía para mi seguridad.

excepto en Roma, aunque la mayoría siguió procediendo de las filas del ejército. Con Diocleciano (284-305) llegaron a ser los funcionarios de finanzas más importantes del Estado. Cuando Constantino disolvió la guardia pretoriana en el 312, los prefectos perdieron la autoridad militar y se convirtieron en gobernadores de las cuatro divisiones del Imperio: las Galias, Italia, Iliria y el Oriente. En esta época el cargo equivalía al de un jefe de gobierno. Boecio se refiere a Flavio Anicio Probo Fausto Nigro, cónsul el año 490 y prefecto del pretorio desde el 507 al 511. Los conflictos entre ambos se iniciaron a partir del 509. Cf. intr. 9.

<sup>76</sup> No conocemos exactamente la fecha de este episodio, para la cual se ha sugerido el año 510 (F. Wieacker) o el 522 (L. Ruggini), cuando Boecio ejercía el cargo de *magister officiorum*. Este se presenta a sí mismo como defensor del «liberalismo económico» contra la injerencia del Estado, aunque es posible que su oposición a la *coemptio*, más que por razones de principios, estuviese motivada por la facilidad para los abusos que permitía este tipo de monopolio en manos de administradores sin escrúpulos.

<sup>77</sup> Flavio Paulino, cónsul el 498, *uir illustris, patricius*. Sus riquezas le habían granjeado la envidia de los cortesanos.

<sup>78</sup> Albino fue cónsul en el 493 y más tarde prefecto del pretorio. Sobre las circunstancias de la acusación a la que alude Boecio cf. intr. 11. Su acusador, Cipriano, hermano del Opilión citado más adelante, fue un romano inusualmente próximo al régimen godo, uno de los pocos que sirvieron en un puesto militar y que hizo aprender a sus hijos la lengua gótica. En la época a que alude Boecio, ocupaba el cargo de *referendarius* (secretario) del rey y del que llegó a ser ministro de finanzas (*comes sacrarum largitionum*). Casiodoro (*Variae* 5, 40-41; 8, 21, 22) presenta una imagen de este personaje menos negativa que la ofrecida por Boecio.

En lugar de eso, ¿quiénes son los delatores que me han derribado? Uno de ellos, Basilio, hace tiempo alejado del servicio del rey, se vio obligado a delatarme a causa de sus deudas. En cuanto a Opilión y Gaudencio<sup>79</sup>, por sus innumerables y variados delitos, el tribunal real los condenó al exilio y, al negarse ellos a obedecer, se pusieron bajo la protección de un lugar sagrado<sup>80</sup>. Cuando el rey fue informado de esto, promulgó en un edicto «que si en el día fijado no habían abandonado la ciudad de Rávena, después de ser marcados en la frente con el hierro candente<sup>81</sup>, serían expulsados por la fuerza». ¿Qué recurso podían utilizar ante tan severa amenaza? Pues bien, aquel mismo día estos dos hombres me denunciaron y su acusación contra mí fue tomada en consideración. ¿Cómo explicarlo? ¿Mi conducta merecía semejante tratamiento o el hecho de haber sido ya condenados convirtió a mis acusadores en dignos de crédito? ¿No debió avergonzarse la Fortuna, si no por la acusación contra un inocente, al menos por la bajeza de sus acusadores?

20 Pero querrás que te diga en pocas palabras el delito que se me imputó<sup>82</sup>. Dicen que quise salvar al Senado.

<sup>79</sup> De estos tres acusadores se sabe poco más de lo que dice Boecio. Todos ellos latinos, Opilión era hermano de Cipriano, según puede deducirse de Casiodoro (*Variarum*, 8, 16) y yerno de Basilio, *uir spectabilis*, que había caído en desgracia acusado de prácticas mágicas. También el tercer acusador, Gaudencio, había sido despedido del servicio oficial por irregularidades en su gestión. Una interpretación simbólica de los hechos y nombres que refiere Boecio puede verse en E. Reis, *The Fall of Boethius*, op. cit., 41.

<sup>80</sup> Aunque la expresión es clásica, es indiscutible que aquí Boecio se refiere a la Iglesia cristiana. Por lo general, los escritores tardíos evitan los neologismos como *ecclesia*. En cualquier caso, se trata del «derecho de asilo», competencia de iglesias y conventos que garantizaba la imposibilidad de perseguir al acusado, pero no la impunidad al reo ya condenado, como era el caso de Opilión y Gaudencio a los que se refiere Boecio.

<sup>81</sup> El marcar a fuego la piel era un antiguo castigo romano.

<sup>82</sup> Comienza la *probatio* del discurso, aquí dividida en tres par-

- 21 ¿Quieres saber cómo? Se me acusa de haber impedido a un delator presentar documentos para declarar al
- 22 Senado reo de alta traición<sup>83</sup>. ¿Qué piensas pues, maestra? ¿Negaré el crimen para no avergonzarte? No. Quise hacerlo y nunca dejaré de quererlo. ¿Me confesaré culpable? Ya no tengo posibilidad de oponerme al
- 23 acusador. ¿Consideraré un delito haber querido salvar al Senado? Es cierto que con las resoluciones que dictó en mi contra casi logró que lo considerara un crimen.
- 24 Pero la ignorancia, que siempre se engaña a sí misma, no puede modificar el valor de las cosas y, siguiendo el precepto socrático, no creo que sea lícito ocultar la ver-
- 25 dad ni consentir la mentira<sup>84</sup>. Sea como fuere, a tu juicio y al de los filósofos dejo la decisión. Y para que el relato de los sucesos y su verdad no puedan ocultarse a la posteridad, los he consignado por escrito dejando así el recuerdo de ellos<sup>85</sup>.
- 26 En fin, ¿qué sentido tiene hablar de esos falsos escritos que han valido para acusarme de haber deseado la libertad de Roma?<sup>86</sup> Su falsedad hubiera quedado

tes: *propositio*, *ratio* y *exornatio*. Cf. K. Reichenberger, *Untersuchungen*, op. cit., 58 ss.

<sup>83</sup> Los *documenta* a que se refiere Boecio son, probablemente, las cartas que en la primavera del 523 enviaron algunos senadores al emperador. Sobre estas circunstancias, cf. intr. 11 ss.

<sup>84</sup> Boecio cita de las palabras de Sócrates que Platón recoge en el *Teeteto*, 151 D. Cf. 13, 6.

<sup>85</sup> Alude aquí Boecio a un escrito (cf. I 1, 1) que debía contener la crónica de su proceso y constituiría al mismo tiempo su defensa. A continuación siguen los *argumenta* de la *probatio*, el más fuerte de ellos, al principio: las pruebas son falsas. Sin embargo, la cuestión de esas falsificaciones no está clara y no resulta posible decidirse a favor o en contra de Boecio.

<sup>86</sup> Aunque en esta época no existe ya ninguna oposición entre *libertas* y *principatus* como a principios del imperio (cf. O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh, 1969<sup>2</sup>, 281), la expresión *libertas romana* («libertad romana», «libertad de o para los romanos») era usada para describir un régimen político preferible al que sufrían; para los godos, por el contrario, significaba más con-

patente si se me hubiera permitido recurrir al testimonio de mis propios acusadores, procedimiento que en cualquier proceso constituye la prueba más eficaz.

27 ¿Qué libertad cabe pues esperar? ¡Ojalá fuera realmente posible alguna esperanza! Habría respondido con las palabras de **Canio** cuando, acusado por Cayo César, el hijo de Germánico, de haber estado en el secreto de una conjuración planeada contra él, contestó: «si yo lo hubiera sabido, tú aún lo ignorarías»<sup>87</sup>.

28 A este respecto, todavía la aflicción no ha entorpecido mi juicio como para lamentar que existan personas infames que tramen criminales maquinaciones contra la verdadera virtud, pero me llena de asombro que

29 hayan hecho realidad sus proyectos. **En efecto, es posible que desear el mal sea tal vez una debilidad propia de nuestra naturaleza, pero es una monstruosidad que, bajo la mirada de Dios, cualquier criminal pueda hacer**

30 **contra personas inocentes cuanto se le ocurra. Por eso uno de tus discípulos, no sin razón, planteó la cuestión: «Si verdaderamente Dios existe, ¿de dónde procede el mal? ¿Y de dónde procede el bien, si no existe?»<sup>88</sup>.**

cretamente la oposición a Teodorico y el intento de restaurar la autoridad imperial y senatorial en Italia. Boecio, consciente de la imposibilidad histórica de semejante restauración, protesta contra la inconsistencia de la acusación, pero no hace ninguna profesión de lealtad hacia Teodorico y los godos dominadores, lo cual deja suponer que en el fondo deseaba un retorno a dicha libertad.

<sup>87</sup> Filósofo ya aludido (cf. I 3, 9). El Cayo César que acusó a Canio y al que contestó tan mordazmente fue Calígula (12-41), emperador romano hijo de Germánico y de Agripina.

<sup>88</sup> En opinión de muchos se refiere aquí Boecio a Epicuro, aunque en realidad éste opinaba que los dioses existen pero no se preocupan por el mundo. Contra esta opinión se expresa Platón, *Leyes*, 899 D-905 E. La cuestión fue retomada por los ideólogos cristianos como Arnobio o Lactancio. En Boecio el planteamiento sobre la relación entre un Dios bueno y la existencia del mal en el mundo parece depender más de la formulación neoplatónica que de la cristiana. La cuestión reaparecerá en IV 1, 3 para constituirse en el problema central de la segunda parte de la *Consolatio*: las dudas sobre

31 Admitamos, no obstante, que unos criminales, ávidos de la sangre de toda persona honrada y del Senado entero, hayan querido destruirme a mí también cuando me vieron defender a esas personas honestas y al Senado. Pero, ¿merecía acaso yo también sufrir el mismo tratamiento por parte de los senadores?

Sin duda **tú misma, que estabas siempre a mi lado y dirigías mis palabras y actos**, recuerdas que en Verona<sup>89</sup> el rey, ansioso de arrasar con todo, planeó hacer recaer sobre el Senado la acusación de alta traición formulada contra Albino<sup>90</sup>, **recuerdas, digo, cómo defendí yo con absoluto desprecio ante el riesgo de mi propia**

33 **vida la inocencia de todo el Senado. Sabes que digo la verdad y que nunca me he vanagloriado de ello<sup>91</sup>.** En efecto, la secreta aprobación de la conciencia disminuye en cierto modo cada vez que, al hacer ostentación

34 de lo realizado, recibe la recompensa de la fama. Pero ya ves qué resultado ha obtenido mi inocencia; en vez de recibir premios por méritos reales, sufro el castigo

35 por un delito inventado. Y ¿cuándo la confesión abierta de un crimen encontró unos jueces tan unánimes en el castigo que ninguno de ellos, movido por la propia

36 **sentencia? Si estuviera acusado<sup>92</sup> de haber querido incendiar los sagrados templos, de degollar sacerdotes**

la justicia divina obligarán a Boecio a reexaminar todo su mundo espiritual y cultural (cf. IV 4, 1 y V 3, 32 y E. Rapisarda, *La crisi spirituale di Boezio*, Catania, 1953<sup>2</sup>, 101).

<sup>89</sup> El reino ostrogodo tuvo su corte en varias ciudades del norte de Italia, Verona, Pavia y, finalmente, Rávena.

<sup>90</sup> Cf. I 4, 14.

<sup>91</sup> El deseo de elogio de los filósofos es también criticado en II 7, 20. El fruto de la virtud del sabio descansa en su propio conocimiento, no en la gloria externa. Se trata de un pensamiento estoico muy frecuente (cf. Cic. *Tusculanas*, 2, 63; Séneca, *Epístolas*, 8, 1; Plinio, *Epístolas*, 1, 8, 6; Tácito, *Agricola*, 1, 2).

<sup>92</sup> Boecio inicia una *amplificatio per comparisonem*.



con espada sacrílega o de haber maquinado la masacre de todas las personas honestas, la sentencia de un proceso en el que habría estado presente me habría condenado tras confesar y reconocerme culpable; ahora por el contrario, a casi quinientas millas de mi ciudad<sup>93</sup>, sin haber podido hablar ni defenderme, he sido condenado a muerte y mis bienes han sido confiscados por haber mostrado un interés excesivo a favor del Senado. ¡Cómo se merecen que nadie pueda ser culpado de semejante delito!

- 37 Aquellos mismos que me denunciaron se dieron cuenta sin embargo del carácter honroso de la acusación que se me hacía<sup>94</sup>; **para ensombrecerlo añadiendo algún otro delito, inventaron la falsa acusación de que yo, por la ambición de un cargo público, había man-**  
 38 **chado mi conciencia con un sacrilegio<sup>95</sup>.** Sin embargo,

<sup>93</sup> Boecio da la distancia entre Pavía, donde estaba encarcelado, y Roma, en pies, medida normal hasta los tiempos modernos, equivalente a 0'2944 metros. La distancia exacta de Roma a Pavía no es de 500 millas (740 km), sino sólo de 400 (600 km aproximadamente). La descripción geográfica más importante de la época, el *Itinerario de Antonino*, calculaba en 528 millas la distancia entre Roma y Milán. El error de Boecio podría deberse al hecho de que Pavía se encontraba a poco más de 20 millas al sur de Milán.

<sup>94</sup> Comienza aquí la *refutatio* de las acusaciones anteriores a las que Boecio contesta una tras otra.

<sup>95</sup> *Sacrilegium* (más adelante, *maleficium*) designa la magia o teúrgia neoplatónica. El camino hacia Dios no condujo a muchos neoplatónicos al pensamiento puro sino que estuvo ligado con ceremonias culturales próximas a los ritos mágicos. Porfirio tuvo que clarificar el pensamiento de Plotino a este respecto y dejó para aquellos espíritus menos preparados para la filosofía la teúrgia como medio de contemplar las divinidades menores (*daimones*), una práctica de la que se aparta Boecio como explícitamente señala más adelante. Por otra parte la familia de los Sínacos había mantenido anteriormente una relación de oposición con la nueva religión (cf. intr. 6). A las acusaciones mencionadas contra estas prácticas se añadieron el incendio de iglesias y el asesinato de sacerdotes que probarían una abierta oposición contra la Iglesia. Aunque esto último no se le podía achacar a Boecio, su dedicación a la filosofía fue equipa-

tú, que habitabas en mí, alejabas de mi espíritu todo deseo de los bienes de este mundo y, bajo tu mirada, resultaba inconcebible que hubiese lugar para un maleficio. De hecho, tú insinuabas cada día en mis oídos y pensamientos la máxima de Pitágoras: «sigue a 39 Dios»<sup>96</sup>. No era necesario que yo intentara ganarme la protección de los espíritus inferiores<sup>97</sup> desde el momento en que tú me preparabas para la posición más elevada: **hacerme semejante a Dios<sup>98</sup>. Además, el carácter totalmente irreprochable de mi casa, la compañía de amigos honorabilísimos y un suegro<sup>99</sup> intachable y tan**

rada con las frecuentes y usuales prácticas teúrgicas de algunos filósofos y a los ojos de Teodorico representó algo que debía ser condenado. Ya dos senadores, Basilio y Pretextato, habían sido acusados el año 510 ante el prefecto de Roma por un cargo similar y condenados por un tribunal senatorial. Se entiende la dureza del castigo en una sociedad oficialmente cristiana.

<sup>96</sup> Se trata de un antiguo precepto filosófico griego atribuido a Pitágoras, aunque en realidad es común a otras escuelas filosóficas. Con este consejo, Boecio se aparta del proceder de los espíritus inferiores mencionado en la nota anterior.

<sup>97</sup> Con la expresión *utilisimorum spirituum* se refiere Boecio a los *daimones*, sin valor para los verdaderos filósofos. Cf. I 3, 14 y I m. 5, 44.

<sup>98</sup> La identificación con la divinidad (*homóiosis theô*) era según Pitágoras la finalidad del hombre, un objetivo que recoge Platón como punto capital de su ética (cf. *Teeteto*, 176 a; *Fedón*, 82 A; *República*, 500 C) de donde pasa a las principales escuelas filosóficas helenísticas (cf. H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín, 1971, 171 ss.). Esta identificación del sabio con la divinidad se logra mediante la rectitud del hombre. De ahí el fundamento filosófico de la apología que hace Boecio de sí mismo: en tanto que *consimilis deo*, no puede haber actuado incorrectamente. También se logra esta identificación con Dios mediante las buenas acciones (cf. Séneca, *Beneficios*, 3, 15, 4), por lo que Boecio también recuerda en la apología sus *beneficia*. En el neoplatonismo esta identificación, convertida ya en un motivo religioso, concluye con la divinización del hombre. Referencias a la comunidad con Dios del alma humana son frecuentes en la literatura protreptica. Cf. las referencias en P. Courcelle, *La consolation*, op. cit., 20.

<sup>99</sup> Se refiere Boecio a su suegro, Quinto Aurelio Memio Sínaco. Sobre él, cf. intr. 6.

respetable como tú misma, alejan de mí cualquier sospecha de semejante delito. Pero, ¡oh impiedad! para una acusación tan grave, es de ti de donde ellos sacan los argumentos y precisamente por estar imbuido de tus enseñanzas y formado en tus principios parecerá que estoy implicado en este delito. Así, no basta que el respeto que mereces no me haya servido nada; también tú debes sufrir cruelmente por la injuria que me hacen. Y lo que viene a colmar mi desgracia es que la mayoría de la gente no aprecia el valor de las cosas sino el resultado afortunado y considera que es bendecido por la Providencia<sup>100</sup> sólo aquello que el éxito ha coronado; de ahí deriva que lo primero que pierden los desafortunados es la buena reputación. Prefiero no recordar los rumores del pueblo que existen ahora sobre mí, los diversos y contradictorios juicios de los que he sido objeto; quisiera sólo decir que la peor carga impuesta por la adversidad es que, cuando a un infeliz se le imputa falsamente un crimen, se cree que tiene merecido todo lo que le toca soportar. En lo que a mí respecta<sup>101</sup>, privado por la fuerza de todos mis bienes, expulsado de mis cargos y manchada mi reputación, sufro castigo por haber hecho el bien. Me parece ver los abominables antros de los criminales, desbordantes de júbilo y alegría, a los individuos más corrompidos preparándose para nuevas delaciones y calumnias

<sup>100</sup> Es sobre todo en los libros cuarto y quinto donde Boecio trata el tema de la Providencia, regla inmutable determinada por Dios que preside el desarrollo de los acontecimientos y es el principio formal, inmóvil y simple de aquello que debe producirse.

<sup>101</sup> *Peroratio*, con la cual el orador concluye su causa (cf. K. Reichenberger, *Untersuchungen*, op. cit., 69). Se trata de una *miseratio* sobre la pérdida de sus bienes, dignidades y reputación, así como un lamento por la injusticia de su juicio que termina con la *amplificatio* de un «lugar común» (la desgracia individual es el síntoma del destino de todos los buenos; cf. I m. 4, 18) expresado en forma casi apocalíptica.

mientras las personas honradas están paralizadas por el terrible ejemplo de mi situación; me parece ver también a todos los criminales, incitados por la impunidad, atreverse a cualquier crimen y llevarlos a cabo por las recompensas, mientras los inocentes están privados no sólo de seguridad sino también de la misma posibilidad de defensa. Por ello siento el deseo de gritar:

“conditor orbis”, por eso es como el del Timeo, pues la forma cristiana se conocerá más como “conditor mundis” (Gruber, 2006, p. 140)

V<sup>102</sup> Creador del firmamento estrellado<sup>103</sup>, que, sentado en eterno trono, haces girar el cielo en veloz torbellino y obligas a los astros a obedecer tu ley:

5 que unas veces la luna, resplandeciente en su plenilunio

<sup>102</sup> Continúan aquí las reflexiones sobre la arbitrariedad de las cosas. Boecio contrapone la armonía de las alturas (cf. II m. 8, 1), sometidas a los dictados de la divinidad, con el desorden y la libertad del mundo terreno (cf. I 4, 28 ss.). Pero por primera vez renuncia Boecio a esta concepción pesimista del hombre y el mundo y en los versos finales pronuncia una plegaria a Dios para que haga valer también su justicia sobre la tierra (cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit. 15). Aunque desde el punto de vista del contenido el poema se divide en dos grandes unidades claramente delimitadas: vv. 1-24, el orden cósmico y vv. 25-48, la vida terrena, formalmente la plegaria se compone de las tres partes tradicionales, *inuocatio*, *praedicatio* y *supplicatio*, lo cual acentúa el carácter cultural y religioso de la oración (Cf. J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 133-4, con referencias bibliográficas). De la misma manera que la anterior apología domina el libro primero y sus pensamientos son continuados aquí, la armonía del Todo, que ya aparece en I m. 2, 6-22, es recogida en este poema y sus rasgos son acentuados, pasando posteriormente a los poemas II m. 8 (elogio del amor) y IV m. 6, 1-18. A partir de aquí hasta IV m. 6 el camino del conocimiento avanza escalonadamente, desde la petición del que desconoce si será escuchado por Dios hasta la seguridad de encontrarse con él y colmar así sus deseos. El poema está escrito en dímetros anapésticos acatáléticos (como III m. 2, IV m. 6 y V m. 3).

<sup>103</sup> *Inuocatio* con *epiklesis* nominal. La designación de *conditor* para el creador del mundo no es de origen cristiano (cf. Séneca, *Fenicias*, 655 y *Epístolas*, 119, 15). Boecio no se refiere aquí al dios creador de los cristianos sino al creador del mundo del *Timeo* platónico (cf. infra, II 5, 10; IV m. 6, 34; V 6, 9 y II 5, 26).

- y enfrentada a todo el fuego de su hermano<sup>104</sup>,  
 oculte las estrellas menores,  
 y que otras, pálida en su menguante,  
 más cercana a Febo, pierda su luz<sup>105</sup>,  
 10 y que Hésperos<sup>106</sup>, que a la caída de la noche  
 hace aparecer las heladas estrellas,  
 de nuevo, como Lucifer, cambie su acostumbrado  
 [curso  
 palideciendo por la salida de Febo.  
 Tú,<sup>107</sup> en el frío del invierno que hace caer las hojas,  
 15 concentras la luz del día en periodos más breves,  
 tú, cuando llega el ardiente estío,  
 concedes a la noche veloces horas<sup>108</sup>.  
 Tu poder regula las variaciones de las estaciones<sup>109</sup>:  
 a las tiernas hojas que arrastra el soplo de Bóreas<sup>110</sup>,

<sup>104</sup> El hermano de la luna, identificada aquí con la diosa Diana (Ártemis), es Febo, la divinidad solar que se menciona en el v. 9.

<sup>105</sup> Ya en I m. 2, 8 ss. aparecen el sol y la luna como signos de la creación y del orden de las alturas. Sobre estas metáforas, cf. H. Galinsky, *Naturae cursus. Der Weg einer antiken kosmologischen Metapher von der Alten in die Neue Welt*, Heidelberg, 1978, 15.

<sup>106</sup> *Hésperos* y *Lucifer* son dos nombres con los que los poetas se referían al planeta Venus. *Hésperos* (como en II m. 8, 7) es el término griego que responde al latino *Vesper* y significa «estrella de la tarde». *Lucifer* es latino y alude a Venus «portadora de luz», ya que precede a la salida del sol. La identificación de ambas estrellas se atribuye a Pitágoras o a Parménides (cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 37, n. 4).

<sup>107</sup> La triple invocación «tú» sigue la tradición del estilo himnico (cf., entre otros muchos, Lucrecio, I, 6 ss; Catulo, 34, 13 ss; Horacio, *Odas*, I, 10, 5 ss; Virgilio, *Eneida*, 8, 384 ss. y E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt, 1957<sup>4</sup>, 143-163).

<sup>108</sup> Debido a que el día se dividía en 12 horas de luz y 12 de oscuridad, la duración variaba con las estaciones por lo que en verano las horas de la noche parecían inusualmente breves.

<sup>109</sup> Sobre la representación de las estaciones, cf. I m. 2, 18-21 y II 2, 8.

<sup>110</sup> Viento del Norte, entendido aquí como símbolo de la estación invernal. Cf. I m. 3, 7.

- 20 las hace volver Céfiro<sup>111</sup>,  
 y aquellas que vio Arturo<sup>112</sup> como simientes,  
 convertidas en altas cosechas, Sirio<sup>113</sup> las abrasa.  
 Nada escapa a la antigua ley y  
 abandona la función que le es propia.  
 25 **Gobernando todo con un propósito preciso<sup>114</sup>,  
 sólo las acciones de lo hombres rehúsa  
 controlar, cuando tan mercedidamente podrías dirigirlos.  
 ¿Por qué la Fortuna<sup>115</sup> caprichosa produce  
 tales cambios? Aplasta al inocente**  
 30 **bajo el peso de un castigo que merece el criminal,  
 mientras los malhechores se encumbran en excelso**  
 [trono,  
 y, dominando la injusticia, pisotean  
 los culpables el cuello de los hombres honrados.  
 El brillo de la virtud está oculto  
 35 en medio de sombrías tinieblas y el justo sufre  
 la culpa del injusto<sup>116</sup>.

<sup>111</sup> Viento del Oeste, suave y templado, que anuncia la llegada de la primavera. Es mencionado también en II m. 3, 5.

<sup>112</sup> Referencia al otoño. Arturo es una palabra griega que significa «guardián de la Osa» y designaba la estrella que se encuentra en el prolongamiento de la Osa Mayor. Cf. IV m. 5, 1.

<sup>113</sup> En latín *canicola*, la «canícula». En el solsticio de verano, Sirio precedía a la mañana al levantarse el sol en el horizonte. Esta coincidencia explica la atribución a Sirio del calor estival que hace desecar las cosechas ya desde Homero (cf. *Iliada*, 22, 30).

<sup>114</sup> Comienza la segunda parte del poema con un participio adversativo. Mientras que Boecio es consciente de que el mundo superior está regido por la divinidad (cf. III m. 9, 1), en la vida de los hombres sólo puede reconocer la actuación ciega de la Fortuna. La imagen de la tristeza de la vida humana tiene su lugar específico en la primera parte de una *Consolatio* (cf. K. Kumaniecki, «Die verlorene *Consolatio* des Cicero», *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen* 4 [1968], 27-47, esp. 35 ss.). En este punto es en el que se sitúa la salvación por medio de la Filosofía.

<sup>115</sup> Cf. I m. 1, 17 sobre el fundamento de la Fortuna.

<sup>116</sup> El pasaje recuerda la idea cristiana de que Cristo murió por los pecados de los hombres (cf. *Vulg. I Petr.* 3, 18: *Christus semel pro*



Precisamente a ellos nada daña el perjurio,  
ni el fraude, adornado de colores engañosos.  
Pero cuando quieren demostrar su fuerza,

- 40 gozan sometiendo a los más grandes reyes,  
a quienes innumerables pueblos temen<sup>117</sup>.

¡Vuelve la mirada hacia la pobre Tierra,

Tú, quienquiera que seas<sup>118</sup>, que conciertas las leyes del  
[universo!

Los hombres, una parte no despreciable de tan gran  
[obra,

- 45 somos sacudidos por los remolinos de la Fortuna.

¡Gobierna y calma esas violentas olas<sup>119</sup>

y, tal como riges el cielo infinito,

impón leyes estables a la Tierra!<sup>120</sup>

- 1 5<sup>121</sup> Una vez que expresé a gritos mi infinito dolor,  
ella, con el rostro sereno y en absoluto turbada por mis

*peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis*). Sobre las tinieblas como símbolo de la materia y de mal, cf. I m. 2, 3.

<sup>117</sup> Boecio, alto funcionario de la corte, advierte de la traición de los servidores poderosos contra sus propios reyes.

<sup>118</sup> Dios es invocado como *rector* y *conditor orbis*, pues su verdadera naturaleza como *summum bonum* sólo la conocerá Boecio en el libro tercero.

<sup>119</sup> Cf. I 3, 11. El final del poema está en relación con II m. 8, 28 ss.

<sup>120</sup> El contenido estoico se manifiesta claramente en las imágenes empleadas así como en la noción de *prónoia*, hado o necesidad absoluta de todo el acontecer natural al que sólo parece escapar la conducta humana. Klingner (*De Boethii*, op. cit., 4 ss.), por el contrario, acentúa la relación de estos dos últimos versos con el pensamiento cristiano (cf. J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 141).

<sup>121</sup> Partiendo del concepto neoplatónico del «exilio» muestra la Filosofía a Boecio su verdadera patria, de la que él se alejó voluntariamente, como revela su estado de espíritu, tan deteriorado que la Filosofía debe comenzar la curación de Boecio con remedios suaves. K. Reichenberger, *Untersuchungen*, op. cit., 29, supone que también en esta parte subyace un esquema retórico preciso, en este caso perteneciente al *genus deliberativum*. Los rasgos retóricos, sin embargo, están menos acentuados que en la apología anterior.

- 2 lamentos, dijo: «Al verte triste y lloroso, comprendí al instante tus desgracias y tu exilio<sup>122</sup>. Pero si tus palabras no lo hubieran revelado, ignoraría cuán remoto es  
3 ese exilio. Sin embargo, por muy lejos que estés de tu patria<sup>123</sup>, no has sido expulsado de ella, tú mismo te alejaste; y si prefieres considerarte un exiliado, en realidad eres tú quien te exiliaste, pues a nadie se le  
4 hubiera permitido nunca desterrarte<sup>124</sup>. Si recuerdas de qué patria procedes, verás que no se rige, como la Atenas de otro tiempo, por el mandato de la mayoría<sup>125</sup>, sino que “hay un solo Señor, un solo Rey”<sup>126</sup>, que se alegra con la afluencia de los ciudadanos, no con su destierro: la libertad consiste en dejarse guiar por sus

<sup>122</sup> Hay que distinguir entre el exilio físico y el espiritual (olvido de la propia naturaleza). A lo largo del libro primero se produce la diagnosis mientras que es en el segundo donde comienza propiamente la *Consolación*. El contenido religioso del exilio, que tiene sus orígenes en los círculos órfico-pitagóricos es acentuado en esta parte del libro primero y presenta correspondencias en Cicerón, Séneca, Plutarco y Heliodoro. Cf. J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 141-142.

<sup>123</sup> Se refiere a la patria celestial de las almas (IV m. 1, 25) de la que éstas proceden y constituye para los expulsados el único refugio (III m. 10, 6). En este reino de Dios el mal no tiene cabida (IV 6, 55).

<sup>124</sup> La figura del exiliado aparece en la filosofía antigua con Empédocles, ligada ya al concepto de error, que no puede buscarse en el exterior sino en el interior del propio exiliado. Esta libertad humana para el autoexilio es antigua en el pensamiento griego (ya está presente en Solón) pero fue acentuada por Platón (*República*, 617 E).

<sup>125</sup> Según la concepción neoplatónica, todo procede de lo Uno (cf. III 10, 5), que es posesión de Dios (IV 6, 8), tanto *summum bonum* como *providentia* (IV 6, 10), mientras que lo Múltiple, que es immanente al *Fatum*, aparece en la proximidad de los malos (I 5, 10; III 3, 1).

<sup>126</sup> Se trata de un verso de Homero (*Ilíada*, II 204-205) frecuentemente citado. Frente al dominio de la masa, el reino individual es regido por un sólo rey (cf. IV m. 6, 36 y Platón, *Epístolas*, 312 B). También el pasaje de Homero ha sido interpretado en sentido aristotélico (cf. P. Courcelle, *Les lettres*, op. cit. 286).

- 5 **tiendas y someterse a su justicia**<sup>127</sup>. ¿Ignoras acaso aquella antiquísima ley de tu ciudad que prohíbe expresamente desterrar a quien haya elegido instalarse en ella?<sup>128</sup> En efecto, quien se mantiene en el interior de sus murallas y defensas, no tiene que temer el riesgo de ser desterrado, pero si deja de querer habitar en ella, al mismo tiempo deja también de merecer ese derecho.
- 6 Así<sup>129</sup>, me conmueve no tanto el aspecto de este lugar como el tuyo propio y en realidad no echo de menos tanto las paredes de tu biblioteca, decoradas con marfil y cristal, como la morada de tu mente, en la que yo deposité no libros, sino aquello que les da valor, los pensamientos de los libros que un tiempo fueron míos.
- 7 Y ciertamente has dicho la verdad a propósito de los servicios que prestaste al bien común, pero, en comparación con todo lo que hiciste, bien poco has
- 8 dicho. Sobre la honestidad o la falsedad de los cargos imputados contra tí, has aducido hechos conocidos por todos.

En cuanto a los crímenes y calumnias de los delatores, has hecho bien al tratarlos sólo superficialmente,

<sup>127</sup> Se trata de la primera definición de *libertas*, que hunde sus raíces tanto en el concepto oligárquico de libertad de la República romana como en concepciones filosóficas como las que expone Séneca (*Diálogos*, 7, 15, 7). Como elemento fundamental de la teología cristiana es también un pensamiento frecuente en la literatura patristica (Ambrosio, Agustín, Paulino de Nola, etc.).

<sup>128</sup> En la concepción estoica el mundo entero es un Estado con la constitución más antigua y leyes basadas en la razón. Para los neoplatónicos el Estado es en primer lugar el *arx Philosophiae*, en cuanto símbolo de la comunidad filosófica, y además, el reino de lo Uno. A estas concepciones ha contribuido también la idea judeo-cristiana de la ciudad de Dios.

<sup>129</sup> La Filosofía comienza a responder punto por punto a las alegaciones de Boecio, acentuando los aspectos espirituales frente a los materiales que destacaba Boecio. La oposición entre *loci facies*, el «aspecto del lugar», y *mentis sedes*, «morada de la mente», es un argumento frecuente en la literatura protréptica desde Aristóteles.

- pues esos sucesos son divulgados por la voz del pueblo
- 9 que lo recuerda todo mejor y con más detalles. También has censurado con vehemencia la actuación injusta del Senado. Te has dolido igualmente de verme incriminada y has llorado el perjuicio sufrido por tu
- 10 reputación, también ofendida. Finalmente se ha inflamado tu resentimiento contra la Fortuna, y, lamentando amargamente no haber recibido una recompensa equiparable a tus servicios, en los últimos versos de tu enfurecido poema, has formulado votos para que la paz
- 11 que gobierna el cielo rijá también la tierra<sup>130</sup>. Pero como pesa sobre ti un intenso tumulto de diferentes emociones, y el dolor, la ira y la desesperación te arrastran en direcciones contrarias, en tu presente estado mental no te convienen aún remedios demasiado
- 12 fuertes. Por tanto, durante algún tiempo recurriremos a otros más suaves, para que lo que se ha convertido en un duro tumor por la tensión de todas esas emociones, se ablande con un tratamiento más ligero que lo preparará para tolerar un medicamento más activo<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 5 ss., supone que se trata de una referencia a la idea de la *pax*, concepto capital entre los autores cristianos (cf. Agustín, *La ciudad de Dios*, 16 ss.).

<sup>131</sup> El recurso a fundamentos médicos para la terapia filosófica puede ser un motivo original de Boecio. Cf. W. Schmid, *Philosophisches und Medizinisches, op. cit.*, 113-144. La referencia a medicamentos fuertes y débiles es continua a lo largo de toda la *Consolatio* (I 6, 21; II 1, 7; II 3, 3; II 5, 1; III 1, 2; IV 6, 57).

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_



- movido por hechos accidentales y fortuitos o crees que existe en él algún control racional<sup>139</sup>?»
- 4 «¡Verdaderamente», respondí, «me sería imposible creer que algo tan bien determinado sea movido por las fuerzas ciegas del azar; por el contrario, estoy convencido de que Dios preside, como creador, su obra, y nunca llegará el día que me aparte de la verdad de esta convicción»<sup>140</sup>.
- 5 «Así es», añadió ella. «Por lo demás esto mismo lo has expresado un poco antes en tus versos<sup>141</sup>, deplorando tan sólo que los hombres estén excluidos de la asistencia divina. De hecho, con respecto al resto de la creación no tenías duda alguna de que fuera gobernado por la razón. ¡Caramba! Me sorprende profundamente que teniendo tan sanos pensamientos puedas estar enfermo. Pero continuemos el examen más a fondo; presumo que te falta algo, pero no sé qué es. Dime pues, ya que no dudas de que el mundo está dirigido por Dios: ¿eres capaz de reconocer también con qué medios lo dirige?».
- 8 «Apenas comprendo», respondí, «el significado de tu pregunta y menos aún puedo responder a tus cuestiones».
- 9 «¡Entonces», replicó, «no me equivoqué al decir que hay un vacío por el que, como una brecha abierta en una sólida muralla, se ha infiltrado en tu espíritu la

<sup>139</sup> La razón (*ratio*) es uno de los rasgos esenciales de Dios que se manifiesta en el orden de la naturaleza y del universo (cf. II 4, 25; III 8, 8). La razón humana une a los hombres con Dios (I 1, 9; I 6, 15; II 5, 25; II 7, 22) pero en la discusión del libro quinto será diferenciada como una capacidad específicamente humana frente a la *intellectiva* divina.

<sup>140</sup> El orden de la naturaleza conduce a la «providencia» y de ahí al concepto de «creador» en una demostración teológica de Dios (cf. Platón, *Filebo*, 28 D; Cicerón, *Naturaleza de los dioses*, 2, 56; *Tusculanas*, I, 70).

<sup>141</sup> Cf. I m. 5.

- enfermedad ocasionada por el trastorno de tus emociones! Pero dime, ¿recuerdas cuál es el fin de las cosas, y hacia dónde tiende el anhelo de la naturaleza entera?».
- «Lo sabía», respondí, «pero el dolor ha debilitado mi memoria».
- 11 «Pero seguramente sabes de dónde proceden todas las cosas»<sup>142</sup>.
- «Lo sé», dije, «y ya te he dicho que provenían de Dios».
- 12 «¿Y cómo es posible que conociendo el principio de las cosas, ignores su finalidad? Ciertamente la naturaleza de las pasiones que te turban y su fuerza son tales que pueden apartar a un hombre de su sitio pero no desarraigarlo ni arrancarlo completamente de sus raíces. Pero quisiera que me respondieras también a la siguiente pregunta: ¿recuerdas que eres un hombre?».
- 14 «¿Cómo podría no recordarlo?», respondí.
- «¿Podrías entonces explicarme qué es el hombre?».
- «¿Me lo preguntas para saber si sé que soy un animal racional y mortal?»<sup>143</sup> Sí, lo sé y admito que lo soy».
- 16 Y ella preguntó: «¿Estás seguro de que no eres ninguna otra cosa?».
- «Lo estoy».
- 17 «Ahora conozco», dijo, «otra causa, quizás la principal, de tu enfermedad: has dejado de saber qué es lo que tú mismo eres. Ahora he encontrado completamente el origen de tu mal y el medio para devolvarte la salud. Lamentas, en efecto, haber sido desterrado y

<sup>142</sup> Cf. III 10, 5.

<sup>143</sup> Este es ejemplo clásico de definición dialéctica en la Antigüedad. La definición aristotélica del hombre como animal racional que Boecio le recuerda a la Filosofía no le resulta satisfactoria en tanto que implica la pérdida de la autoconciencia y el desconocimiento de que el espíritu humano tiene orígenes divinos, por lo que la Filosofía continúa con el interrogatorio. Cf. P. Courcelle, *La consolación*, op. cit., 26 ss; S. Lerer, *Boethius and dialogue*, op. cit., 108 ss. y H. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 122.

despojado de tus bienes porque te ha turbado el olvido  
 19 de ti mismo<sup>144</sup>. Como ignoras cuál es la finalidad de las cosas, juzgas poderosos y afortunados a los hombres malvados y criminales; además, al olvidar con qué instrumentos de gobierno es regido el mundo, crees que la Fortuna, arbitraria y sin piloto, navega a la deriva: son causas éstas capaces de provocar no sólo una enfermedad, sino también la muerte; pero demos gracias al autor de toda curación, porque la naturaleza aún no te  
 20 ha abandonado por completo. Creo que la fuente más importante para tu salvación reside en tu correcta opinión sobre el gobierno del mundo, ya que crees que está sometido no a los accidentes del azar sino a la razón divina; no debes por tanto tener ningún miedo; a partir de ahora, de esta pequeñísima chispa brillará  
 21 para ti el calor de la vida. Pero como aún no es el momento de remedios más enérgicos y es bien sabido que la naturaleza de la mente, cada vez que abandona las verdaderas ideas, se reviste con otras falsas de las que surge la niebla de las emociones desordenadas que perturba la percepción verdadera, intentaré durante algún tiempo atenuar esta oscuridad mediante remedios ligeros y moderados, para que, disipadas las tinieblas de tus impresiones engañosas, puedas reconocer el esplendor de la verdadera luz.

<sup>144</sup> Sobre el olvido y el recuerdo en la *Consolación* y sus fuentes griegas cf. V. Schmidt-Kohl, *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Meissenheim am Glan, 1965, 18-23. El consejo del oráculo de Delfos «conócete a ti mismo» fructificó en la filosofía griega desde Sócrates. También la ideología cristiana abrió al autoconocimiento un camino legítimo para el conocimiento de Dios. Cf. los paralelos citados por J. Gruber, *Kommen-tar*, op. cit., 156-157.

VII<sup>145</sup> Por negras nubes  
 ocultas, las estrellas  
 no pueden difundir  
 ninguna luz.  
 5 Si, agitando el mar,  
 el violento Austro<sup>146</sup>  
 desencadena la tempestad,  
 poco antes cristalina  
 y similar a un día  
 10 sereno, el agua  
 manchada por el removido  
 fango, se oculta  
 pronto a las miradas.  
 Y el torrente<sup>147</sup> que baja  
 15 desde las altas montañas  
 deslizándose,  
 a menudo se detiene  
 ante el obstáculo de una masa  
 desprendida de la roca.  
 20 También tú, si quieres  
 con clara mirada  
 percibir la verdad,

<sup>145</sup> Tal como los elementos de la naturaleza se enfrentan entre sí destruyendo la armonía originaria, ocurre en el hombre con el conflicto de las pasiones. Éste debe dejarlas de lado para poder reconocer la verdad. Como en el poema anterior, aparecen tres ejemplos tomados de la naturaleza y una conclusión de naturaleza filosófica y moral. H. Scheible (*Die Gedichte*, op. cit., 46) destaca cómo este poema forma con I m. 1 un marco que encuadra compositivamente todo el libro primero. El poema, escrito en adonios *kata stikhon*, es puesto en boca de la Filosofía.

<sup>146</sup> Viento del Sur que amenaza lluvia (cf. II m. 3, 7). La imagen de la tormenta en el mar es frecuente en la literatura desde la descripción de Homero (cf. *Odisea*, 5, 291 ss.). Sin embargo, la exposición que utiliza aquí Boecio muestra rasgos originales que son analizados por H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 43 ss.

<sup>147</sup> Otra imagen tradicional de la literatura antigua. Cf. Homero, *Iliada*, 5, 87 ss; 11, 492 ss; 13, 138 ss; Virgilio, *Eneida*, 12, 523, ss; Lucrecio, I, 280.

y por el camino recto  
 recorrer el sendero,  
 25 expulsa los placeres,  
 expulsa el miedo,  
 ahuyenta también a la esperanza,  
 y que no haya lugar para el dolor<sup>148</sup>.  
 El espíritu está turbado  
 30 y atado por cadenas,  
 cuando reinan estas pasiones».

## Libro II

- 1 I<sup>1</sup> Después de estas palabras, calló durante unos instantes y, cuando con su discreto silencio consiguió mi  
 2 atención, comenzó hablar así: «Si he entendido bien las causas y la naturaleza de tu enfermedad, te consume el deseo y el anhelo de tu pasada Fortuna; ha sido su cambio, como tú mismo te imaginas, lo que destroza

<sup>1</sup> Comienza aquí la verdadera *consolatio* filosófica, para la cual Boecio aún no estaba preparado. Como el libro primero, el segundo se articula en dos partes, cada una con cuatro pasajes en prosa. En la primera se analiza la relación de los hombres con la Fortuna en lo relativo a su característica esencial, la mutabilidad, y, en el estilo de los tratados filosóficos populares, se realiza su prosopopeya. Los argumentos de la Fortuna representan una respuesta directa a las conclusiones de la apología de Boecio en I 4. La prosa 3 sirve como intermedio para repasar la situación y examinar el estado actual del enfermo, y se continúa con los reproches y lamentos de la prosa 4. Aquí expresa la Filosofía los daños que la Fortuna ha causado en la vida de Boecio. La silenciosa aprobación de Boecio a las conclusiones de la Filosofía dan paso a la segunda parte del libro en la que se realiza una valoración de la riqueza (prosa 5), las dignidades y el poder (prosa 6), y la fama (prosa 7). Boecio permanece como un oyente mudo. Estas consideraciones constituirán los presupuestos para las enseñanzas del libro tercero. Finalmente, la prosa 8 conduce a una conclusión paradójica sobre el valor positivo de la fortuna adversa que representa el punto extremo en la lucha contra los dones de la Fortuna. Por su parte, el poema final retoma ideas expresadas en I m. 5 y procede a valorar de forma crítica los bienes de la Fortuna y a estimular el proceso de autoconocimiento de Boecio. Sobre las características generales del libro segundo, cf. F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 8-27; P. Courcelle, *La consolation, op. cit.*, 27 ss. y 113 ss. y J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 162-163.

<sup>148</sup> Cuatro pasiones deben ser expulsadas: *gaudia, timor, spes, dolor*. La idea aparece ya en Platón (*Laques*, 191 D) y fue sistematizada por los estoicos, aunque ni uno ni otros incluían la esperanza (*elpis*) sino el deseo (*epithumia*) entre las pasiones rechazables. La sustitución, que aparece, por ejemplo, ya en Horacio (*Epístolas*, I, 4, 12), puede ser de origen epicúreo.



- 3 una parte tan grande de tu espíritu. Conozco los múltiples disfraces de este ser monstruoso y sé hasta qué punto se esfuerza por conseguir una encantadora amistad con aquellos a los que se empeña en engañar, hasta que, abandonándolos inesperadamente<sup>2</sup>, los vuelve
- 4 locos de dolor. Si recordases cuál es su naturaleza, sus costumbres y su valor real, te darías cuenta de que jamás has poseído ni perdido nada bello por ella. Pero no creo que tenga que esforzarme mucho para traerte
- 5 esto a la memoria<sup>3</sup>. En efecto, también cuando la Fortuna te era propicia y favorable acostumbraabas a atacarla con duras palabras y la combatías con máximas
- 6 salidas de mi santuario<sup>4</sup>. Pero todo cambio repentino de situación conlleva inevitablemente una especie de disturbio en el espíritu; así ha sucedido que también tú has perdido durante algún tiempo tu serenidad.
- 7 Pero ya es hora de que pruebes y saborees algo suave y agradable, que, penetrando en tu interior, pre-
- 8 pare el camino para bebidas más eficaces. Acuden, pues, los encantos persuasivos de la Retórica<sup>5</sup>, que sólo

<sup>2</sup> Subyace aquí la idea estoica de que la imprevisión provoca las desgracias (cf. Cicerón, *Tusculanas*, 3, 52). El remedio para el sabio, que no es aquí expresado, consiste en la *praemeditatio*.

<sup>3</sup> Sobre este pasaje, cf. L. Alfonsi, «Studi Boeziani», *Aevum* 25 (1951), 140-142, con referencias a Cicerón y Jerónimo. Aparecen aquí fundidos motivos de la literatura de la consolación y de la diatriba.

<sup>4</sup> Cf. I 1, 10, donde ya está formulada la relación de la Filosofía con el lenguaje de la mística. Aquí aparece una nueva representación, la de que la Filosofía habita en ciudades sagradas (*diabaton, adytum*). Cf. Virgilio, *Eneida*, 3, 92; Séneca, *Epístolas*, 103, 4; Macrobio, *Saturnales*, 1, 17, 2 y P. Courcelle, *Le personnage de Philosophie*, op. cit., 221, 229 y 241.

<sup>5</sup> La Retórica que, con la Gramática y la Dialéctica forman el *trivium*, comprendía el conjunto de procedimientos relativos al arte de hablar bien. Aquí el término hace referencia a las partes en prosa, mientras que los componentes poéticos, que eran acompañados de un instrumento musical, caen en el dominio de la Música, que junto con la Aritmética, la Geometría y la Astronomía, formaban parte del

- avanza por el buen camino cuando no abandona mis enseñanzas, y con ella la Música, nacida en mi hogar, acompañe alternando los modos menores y mayores<sup>6</sup>.
- 9 ¿Qué es, pues, hombre, lo que te ha sumido en la tristeza y en el llanto? Has visto, imagino, alguna cosa nueva e insólita. Tú piensas que la Fortuna ha cambiado su relación contigo. Te equivocas. Estas son siempre sus costumbres, ésta su naturaleza<sup>7</sup>. A decir verdad, en su misma mutabilidad ha mantenido hacia ti la constancia que le es propia. Así era cuando te lisonjeara, cuando se burlaba de ti con los hechizos de una
- 11 falsa felicidad. Has descubierto el doble rostro de esta ciega potencia. Mientras que aún se oculta a los demás,
- 12 a ti se ha dado a conocer por completo. Si la apruebas, adaptación a sus prácticas y no te quejes. Si te causa horror su deslealtad, despréciala, recházala con sus peligrosos juegos, pues lo que ahora es motivo de tan gran aflicción es precisamente aquello que habría debido ser para ti fuente de serenidad. En realidad, has sido abandonado por aquella de la que nadie podrá estar
- 13 nunca seguro de no ser abandonado. ¿Consideras tú verdaderamente digna de estima una felicidad conde-

*quadrivium*. Referencias al valor de la palabra (retórica) aparecen también en II 3, 2; IV 1, 1; IV 6, 6 y IV 6, 57. L. Alfonsi, «L'umanesimo boeziano della *Consolatio*», *Sodalitas Erasmi* 1, Nápoles, 1950, 166-180, ve realizado el ideal humanista de Boecio en la implantación del *trivium*.

<sup>6</sup> El pasaje es discutido. Merkelbach suprime *hac musica* como una interpolación. Por su parte, J. Gruber (*Kommentar*, op. cit., 166), aceptando la lectura, que conservan la mayoría de editores, le asigna un valor adjetivo («arte de las musas») e interpreta *leniores... grauioribus modis* como una referencia a los distintos tratamientos médicos que Boecio mencionó en I 5, 11 ss. También es posible una interpretación en términos musicales (*modos* como modalidad musical). Cf. H. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 81 ss. y, sobre el tratamiento de la música y sus fuentes, S. Lerer, *Boethius and dialogue*, op. cit., 84 ss.

<sup>7</sup> Un *topos* de la literatura protreptica y consolatoria. Recoge aquí Boecio la idea expresada en I m. 1, 22 y la opondrá a la *stabilitas* de Dios en III m. 9, 3.

nada a desaparecer? ¿Aprecias una Fortuna presente porque es favorable, pero que no asegura su permanencia y que, cuando parta, te dejará desesperación? Porque si no puede ser retenida a nuestro gusto y, cuando huye, hace desgraciados a los hombres ¿qué otra cosa es su fugacidad<sup>8</sup> sino el indicio, en cierto modo, de una desgracia futura? No bastará nunca con mirar la situación que tenemos ante los ojos; la sabiduría evalúa el desenlace de las cosas<sup>9</sup> y la misma capacidad de cambiar en un sentido u otro hace que no sean temibles las amenazas de la Fortuna, ni deseables sus favores.

Finalmente, es necesario que tolere con ecuanimidad todo aquello que se produce en el campo de la Fortuna, una vez que has sometido tu cuello a su yugo<sup>10</sup>. Por otra parte, si quisieras reglamentar las permanencias y partidas de aquella a la que voluntariamente has elegido como dueña<sup>11</sup>, ¿no serías injusto y agravarías con tu impaciencia un destino que no puedes cambiar? Si abandonases las velas a merced de los vientos<sup>12</sup>, no avanzarías en la dirección deseada, sino hacia donde su soplo te impulse; si confiases las semillas al terreno

<sup>8</sup> A pesar de que la palabra *fugax* aparece en todos los manuscritos medievales, es probable que se trate de una interpolación. Cf. J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 168.

<sup>9</sup> La idea expresada en I 4, 23 de que el valor de las acciones deriva de su éxito es aquí invertida al hacerlo depender de la sabiduría.

<sup>10</sup> Se trata de un pensamiento muy frecuente de la filosofía popular (cf. II 4, 18). El descontento de los hombres con su destino es tratado de manera general por Horacio, *Sátiras*, I, 1. La imagen de someter el cuello a la Fortuna ya fue mencionada en I m. 2, 25.

<sup>11</sup> Por el contrario, la Filosofía debe ser la *domina* en la tierra, mientras que el *dominus* absoluto es Dios (cf. IV m. 1, 19; IV m. 6, 36).

<sup>12</sup> Sobre la metáfora del viaje por mar, cf. I 3, 11. El sabio no puede limitarse a desplegar sus velas al viento sino que debe comportarse como un prudente piloto. Cf. Séneca, *Diálogos*, 4, 31, 5 y 9, 11, 8.

arado, compensarías la alternancia entre años fértiles y años estériles<sup>13</sup>. Te has entregado al gobierno de la Fortuna: debes someterte a las costumbres de tu dueña. ¿Pretendes realmente detener la marcha de su rueda en pleno impulso? ¡Pero, grandísimo estúpido, si llega a detenerse, deja de ser la Fortuna!<sup>14</sup>

I<sup>15</sup> Cuando con orgullosa mano modifica el curso de [las cosas] y avanza como las agitadas aguas del Euripo<sup>16</sup>, a los reyes, hasta ese momento temidos, sin piedad [aplasta] y el rostro humillado del vencido, engañosa, levanta. No escucha a los desgraciados ni le preocupan sus [lamentos,

<sup>13</sup> La Filosofía retoma la imagen de I m. 6, 1 ss.

<sup>14</sup> De manera más precisa expresa Boecio la imagen de la rueda de la Fortuna en II 2, 9. Sobre la fortuna de esta comparación, cf. P. Courcelle, *La consolation*, op. cit., 127-134. En la iconografía antigua la Fortuna fue representada como una mujer con una rueda cuyos giros dominan el destino de los hombres, imagen que se impuso en la Edad Media especialmente gracias a la obra de Boecio. En su forma más generalizada aparecen cuatro figuras humanas en los puntos cardinales de la rueda con las inscripciones: *regno* («reino»), *regnabam* («reinaba»), *sine regno* («sin reino») y *regnabo* («reinaré»).

<sup>15</sup> El poema está estrechamente relacionado con I 1. Allí, aunque Boecio lamentaba el cambio de sus circunstancias personales, permanecía aún bajo el hechizo de la Fortuna. Como consecuencia de las anteriores palabras de la Filosofía, la esencia de la Fortuna es presentada con un mayor distanciamiento y el hechizo se rompe. El poema está escrito en colambos (trímetros yámbicos escazontes), como III m. 11. El repentino cambio rítmico del sexto pie representa el cambio inesperado del destino, por lo que se da una feliz correspondencia entre el contenido y la forma del poema. Cf. L. Pepe, *La metrica di Boezio*, op. cit., 238, H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 42 ss.

<sup>16</sup> El Euripus (hoy Egribos) es el canal que separa la parte meridional de la isla de Eubea de Beocia, en la Grecia continental. Desde la Antigüedad era célebre por el fenómeno de inversión de las corrientes, que cambiaban de dirección al menos cuatro veces al día levantando olas y agitaciones.

e, insensible, ríe del llanto que provoca.

Así juega ella, así prueba sus fuerzas  
y muestra el gran espectáculo de su poder<sup>17</sup>:  
un hombre que en el curso de una sola hora  
está alternativamente abatido y feliz<sup>18</sup>.

1 2<sup>19</sup> Quisiera ahora discutir brevemente contigo usando las palabras mismas de la Fortuna: juzga tú por tanto si sus reivindicaciones son justas.

2 “¿Por qué, hombre, me acusas con tus cotidianas quejas? ¿Qué injusticia he cometido contra ti? ¿De qué  
3 bienes que fueran tuyos te he despojado? Discute conmigo ante el juez que quieras sobre la propiedad de los bienes y honores y si consigues demostrar que hay algo que pertenezca propiamente a un mortal, yo admitiré de buen grado que eran efectivamente tuyos los bienes que reclamas.

<sup>17</sup> Traducimos *su(ae u)is* siguiendo la edición Weinberger, seguida por J. J. O'Donnell, *Boethius Consolatio Philosophiae*, Bryn Mawr, 1984, 157; en otras ediciones se lee también *suis su(biti)s*, *(de)monstrat, tristis*, pero, como señala Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 171, estas lecturas no son plenamente satisfactorias.

<sup>18</sup> La idea de que el destino del hombre puede verse modificado en un día, o, como dice Boecio, en una sola hora, aparece en la poesía griega frecuentemente, Hesíodo, Simónides, Sófocles, Eurípides, entre otros.

<sup>19</sup> La Fortuna es presentada mediante una prosopopeya. Reclamando su derecho a la réplica y, en manifiesta oposición al discurso de la Filosofía en I 4, presenta las mismas exigencias que la Filosofía había planteado a Boecio, le muestra ejemplos históricos de su poder (Creso, Perseo; cf. I 3, 6 sobre el destino de algunos filósofos) y lamentando también la relajación de la fuerza del espíritu afirma que Boecio está bajo su poder, mientras que la Filosofía le había enseñado que estaba bajo un dueño (cf. I 5, 4). Boecio asiste a la lucha entre ambas cuya solución traerá la continuación del diálogo. Esta prosopopeya cumple una función precisa en el diálogo al subrayar de manera dramática la situación decisiva en que se encuentra Boecio. Antecedentes de esta forma de presentación se encuentran en Platón (*Critón* 50 A; *Fedón*, 87 D), Cicerón (*Tusculanas*, 2, 45; 5, 14), Séneca (*Diálogos*, 6, 4, 3; 6, 17, 2). Cf. F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 14 ss.; J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 172.

4 Cuando la naturaleza te hizo salir del vientre de tu madre, te recogí totalmente desnudo y desprovisto de todo, te he sustentado con mis medios y, cosa que ahora te hace intolerante hacia mí, te he educado, generoso en favores, con una bondad quizás excesiva, y te he rodeado de la riqueza y el esplendor de cuantos bienes están en mi poder. Ahora quiero retirarte la mano: debes darme las gracias por haber disfrutado de lo que no te pertenecía, no tienes derecho a quejarte como si hubieras perdido bienes que fueran tuyos. ¿Por qué, pues, te lamentas? No has sufrido ninguna violencia por mi parte. Las riquezas, los honores y todos los otros bienes semejantes son de mi propiedad. Como siervos reconocen en mí a su dueña, conmigo llegan y  
7 cuando me marchó se retiran. Me atrevería a afirmar sin temor que, si fuesen tuyos los bienes que lamentas haber perdido, de ninguna forma los habrías perdido.  
8 ¿Acaso voy a ser yo la única a la que se me prohíba el ejercicio de mis derechos?<sup>20</sup> Le está permitido al cielo sacar sus días claros y ocultarlos después en las tinieblas de la noche, le está permitido al año embellecer unas veces con flores y frutos la faz de la tierra, otras desfigurarla con lluvias y hielo, el mar tiene derecho a hechizar con sus aguas en calma y a encreparse después amenazante con las tormentas y el oleaje de la tempestad; ¿deberé yo permanecer encadenada a una constancia extraña a mi manera de ser por la codicia insaciable de los hombres? Esta es mi fuerza, éste el interminable juego al que me entrego: hago girar la rueda en caprichosos círculos y me divierto en hacer descen-

<sup>20</sup> Con una hábil argumentación, la Fortuna compara su mutabilidad con la de los cambios regulares del día y la noche, el verano y el invierno, el mar sereno y el tormentoso, subrayando así que también ella se ve afectada por las leyes de la naturaleza que, como ya fue recordado en I m. 5, dependen del orden divino del mundo. Cf. Séneca, *Epístolas*, 197, 7 ss.





- el género humano no cesaría por ello de llorar lamentables desventuras. Aunque un dios realizase benévolo sus súplicas
- 10 prodigando oro en cantidad y colmase con espléndidos honores su avidez, nada les parece lo que han conseguido, pero la salvaje codicia, devorando cuanto obtiene, abre sus fauces en demanda de otras cosas.
- 15 ¿Qué frenos podrían contener en firmes límites<sup>30</sup> la pasión ya desbocada cuando la abundancia de presentes enardece aún más la pasión de poseer? Nunca es rico quien, temblando y gimiendo,
- 20 se cree en la pobreza”.

- 1 <sup>31</sup> Si en su defensa la Fortuna hablara contigo en estos términos, ciertamente no tendrías nada que responderle; no obstante, si existe algo que defienda y justifique tus quejas, debes exponerlo; te daré la oportunidad de hablar».
- 2 Entonces yo le dije: «Estas palabras son en verdad brillantes e, impregnadas con la dulce miel de la Retórica y de la Música<sup>32</sup>, resultan placenteras mientras se escuchan; pero para las personas que sufren es más profundo el sentimiento de sus desgracias y por ello, cuando éstas dejan de sonar en sus oídos, se agrava el pesar que llevan dentro».

<sup>30</sup> Este será el atributo del poder de Dios en l m. 5, 25.

<sup>31</sup> Tras una breve conversación Boecio reconoce la *rhetoricae suadela dulcedinis* recomendada por la Filosofía, aunque admite que sus palabras todavía no lo han consolado. La Filosofía cree que ya ha llegado el momento para los remedios más fuertes y le recuerda las etapas principales de su carrera política, cuyo punto culminante fue el doble consulado de sus hijos. Si se pondera su felicidad y desgracia, él sigue siendo feliz, a pesar de que no se puede esperar que la duración de la felicidad sea eterna.

<sup>32</sup> Cf. II 1, 8.

- 3 «Así es», replicó ella. «Efectivamente estas palabras no constituyen aún el remedio para tu enfermedad, pero son una especie de calmantes para tu dolor aún
- 4 rebelde a la curación; cuando sea oportuno te suministraré medicamentos que penetren profundamente en ti.
- Sin embargo no pretendas considerarte un desgraciado. ¿Has olvidado acaso la cantidad y la medida de
- 5 lo que constituía tu felicidad? Paso por alto el hecho de que a la muerte de tu padre<sup>33</sup> fueras recogido por hombres de elevadísimo rango<sup>34</sup> y que, elegido para entrar en las familias más influyentes del Estado, comenzaste a ganar su estima —que es la forma más preciada de
- 6 todas las relaciones— antes de ser su aliado. ¿Quién no te celebró como el más feliz de los hombres por el gran prestigio de tu suegro, la respetabilidad de tu esposa y, también, la suerte de una descendencia masculina?<sup>35</sup>
- 7 Dejo de lado —de hecho, prefiero no hablar de cuestiones públicas— el privilegio de haber obtenido en tu juventud cargos negados a personas de más edad<sup>36</sup>; me es grato recordar el excepcional apogeo
- 8 de tu felicidad. Si el disfrute de bienes mortales tiene algún peso en la definición de la felicidad, el cúmulo de las desgracias que te abrumen, por duras que sean,

<sup>33</sup> El padre de Boecio, Flavio Narsete, murió hacia el año 490 y desde ese momento fueron Símaco y su familia los que se ocuparon de él y de su formación. Cf. intr. 6.

<sup>34</sup> Se trata de Símaco y de su familia pues no es posible imaginar a qué otros personajes puede referirse Boecio.

<sup>35</sup> Boecio se casó con Rusticiana, hija de Símaco, y tuvo dos hijos varones, Boecio y Símaco. La mención de la esposa y los hijos es un tópico de la literatura consolatoria. Cf. Propertio, 4, 11; Séneca, *Diálogos*, 12, 18, 3 y 12, 16, 6 e intr. 46.

<sup>36</sup> Boecio, que nació hacia el año 480, fue cónsul el 510, cuando contaba poco más de treinta años. Se trata del antiguo tópico de que el mayor elogio de un joven radica en la posesión de atributos espirituales propios de un anciano. Cf. E. R. Curtius, *Literatura latina, op. cit.*, 149-153.

no podrá borrar el recuerdo de aquel feliz día en que viste a tus dos hijos, nombrados cónsules el mismo año, salir escoltados de tu casa en medio de la afluencia de senadores y del exhuberante entusiasmo del pueblo<sup>37</sup>; el día en que, mientras ellos se sentaban en el Senado sobre las sillas curules<sup>38</sup>, tú, al hacer como orador el panegírico del rey, mereciste los elogios por tu inteligencia y elocuencia<sup>39</sup>; o cuando en el circo, entre ambos cónsules, colmaste con la generosidad propia de una ocasión triunfal las expectativas de la muchedum-

- 9 bre que se agolpaba en torno a ti<sup>40</sup>. Engañaste, creo, a la Fortuna mientras ella te acariciaba y, como a un favorito, te rodeaba de atenciones. Conseguiste de ella privilegios que jamás había otorgado a ningún particu-  
10 lar. ¿Quieres, pues, hacer cuentas con la Fortuna? Ahora por primera vez te ha tocado con una mirada envidiosa. Si sopesaras la cantidad y la medida de alegrías y penas, no podrías negar que hasta ahora has sido feliz.  
11 Y si crees que no eres afortunado porque se desvanecieron aquellos acontecimientos que entonces parecían

<sup>37</sup> El nombramiento tuvo lugar el 522, un poco antes de que Boecio fuera nombrado *magister officiorum*. Era inusual que dos occidentales ocuparan al mismo tiempo el consulado; igualmente desde el año 395 no se había producido el hecho de que dos miembros de la misma familia ocuparan el consulado. Esto es un claro signo de que Boecio contaba con amistades entre los altos cargos de Constantinopla, lugar en el que se tomaban las decisiones decisivas sobre el consulado. Cf. intr. 7.

<sup>38</sup> Las sillas curules eran los asientos oficiales de los cónsules y atributo de su poder.

<sup>39</sup> Boecio pudo haber hecho un panegírico de Teodorico a propósito de una visita ceremonial en el 500, o del emperador Justino, que reinó en Constantinopla desde el 519. La frase del texto es ambigua, pues no aclara ni la cantidad ni la cualidad del dicho panegírico.

<sup>40</sup> Como en Constantinopla, el circo era en Roma el lugar donde se celebraban los juegos y la presencia obligada en él de los cónsules y su familia creaba una gran expectación por la magnificencia de los espectáculos que debían asumir los nuevos cargos públicos.

- felices, no tienes motivo para considerarte desgraciado, pues lo que ahora crees que son penas también están  
12 destinadas a desaparecer. ¿O tal vez es ésta la primera vez que, de improviso y como un extranjero, entras en la escena de la vida? ¿Piensas que existe alguna constancia en los asuntos humanos cuando a menudo una  
13 hora escasa basta para destruir al mismo hombre? De hecho, si en alguna ocasión y de manera excepcional se produce la estabilidad de una situación fortuita, con todo, el último día de vida es como una especie de muerte para la Fortuna que ha permanecido tan estable.  
14 ¿Crees acaso que hay alguna diferencia si eres tú quien la abandonas al morir o si es ella quien te abandona huyendo de ti?»<sup>41</sup>.

III<sup>42</sup> Cuando en el cielo Febo<sup>43</sup> con su rosada cuadriga comienza a difundir su luz,  
eclipsado por sus rayos ardientes  
palidece el blanco rostro de las estrellas<sup>44</sup>.

- 5 Cuando el bosque al tibio soplo del Céfito se colorea de primaverales rosas,  
si violentamente sopla el Austro portador de nubes,

<sup>41</sup> En la literatura filosófica popular son frecuentes los contrastes entre palabras idénticas o parecidas para subrayar valores antitéticos. Cf. los ejemplos recogidos en R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munich, 1958, 88 ss.

<sup>42</sup> La Fortuna humana cambia como cambia en la naturaleza el día y la noche, la primavera y el otoño, la tempestad y la calma y por ello el mundo no puede mantener formas inmutables. De ahí que no se le pueda hacer ningún reproche a la Fortuna. Así responde el poema a la pregunta planteada en II 3, 12 sobre si existe alguna constancia en las cosas humanas. Se trata de dísticos compuestos de endecasílabos sáficos y gliconios (cf. L. Pepe, *La metrica*, op. cit., 240 ss.).

<sup>43</sup> Cf. I m. 3, 9.

<sup>44</sup> Sobre la descripción del amanecer en la literatura latina, cf. H. Bardon, «L'aurore et le crépuscule», *Revue d'Etudes Latines*, 24 (1946), 82 ss.



de la belleza sólo quedan las espinas<sup>45</sup>.

A menudo el mar resplandece claro y sereno,

10 con sus olas inmóviles,

a menudo el Aquilón<sup>46</sup> desencadena sus furiosas tem-  
[pestades

que agitan la superficie del mar.

Si la belleza en el mundo dura tan poco,

si adopta tan grandes cambios,

15 **¡confía en la efímera fortuna de los hombres,**

**confía en las riquezas fugaces!**<sup>47</sup>

**Una ley eterna<sup>48</sup> y constante establece  
que ningún ser creado sea constante**<sup>49</sup>.

1 4<sup>50</sup> Entonces yo respondí: «Lo que dices es verdad,  
alma madre de todas las virtudes, y no puedo negar la

2 extrema rapidez de mi prosperidad<sup>51</sup>. Pero esto es pre-  
cisamente lo que más me atormenta cuando hago  
memoria; porque **en todo revés de la Fortuna no hay  
peor clase de desgracia que el haber sido feliz**»<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> Cf. I m. 5, 10 ss. y I m. 2, 18, sobre los cambios aquí mencionados.

<sup>46</sup> El Aquilón es el viento de tramontana, ya citado antes bajo la denominación griega de Bóreas; cf. I m. 6, 9 ss.

<sup>47</sup> Ironía que se corresponde con el tono de la prosa anterior, aunque en opinión de H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 54 ss., no es propia del estilo claro y directo de Boecio.

<sup>48</sup> Cf. IV 4, 28 y I m. 5, 23.

<sup>49</sup> Las palabras de la Fortuna, acentuadas por el juego etimológico entre *constat* y *constet*, tiene su fundamento ontológico en la mutabilidad de todo lo creado. Cf. Platón, *República*, 546 A y I m. 1, 22.

<sup>50</sup> Aunque Boecio no está en la cumbre de su felicidad, aun así no puede considerarse desdichado. El destino de muchos hombres muestra que no disfrutaron de una felicidad plena porque ésta no se puede alcanzar mediante los bienes terrenales. La verdadera felicidad está en la disposición interior del hombre. Cf. Schwarz, *Untersuchungen*, op. cit., 34.

<sup>51</sup> Cf. II, 3, 5 ss.

<sup>52</sup> La antítesis a la que hace referencia Boecio entre la felicidad y el dolor, psicológicamente bastante exacta, gozó de gran popularidad

3 «Pero tú», me dijo, «no tienes razón al acusar a los  
hechos de sufrir el castigo por una falsa opinión<sup>53</sup>. Si te  
turba esta vacía expresión de felicidad ligada al azar,  
puedes examinar conmigo la abundancia y calidad de  
4 los bienes que disfrutas. Por tanto, si gracias a la  
influencia divina se te conserva hasta ahora intacto y  
respetado aquello que poseas de máspreciado en todo  
el recuento de tu fortuna, ¿podrás quejarte justamente  
de infortunio cuando mantienes la posesión de los  
mejores bienes?»<sup>54</sup>

5 Todavía está vivo y goza de buena salud aquel que  
es la gloria más preciada del género humano, tu suegro  
Símaco, y —cosa que no dudarías en comprar incluso  
al precio de tu propia vida—, este hombre que es todo  
sabiduría y virtud, indiferente a sus desgracias<sup>55</sup>, llora  
6 por el injusto trato que recibes. Está viva tu esposa,  
una mujer de carácter discreto, excepcional por su  
pureza y recato, y, para resumir brevemente todas sus  
cualidades, similar a su padre, está viva, repito, y con-  
serva sólo para ti su vida, a pesar de que la detesta; y  
sólo en este punto debo admitir que tu felicidad ha  
disminuido, pues se consume en llanto y dolor por la  
7 añoranza de ti<sup>56</sup>. ¿Qué diré de tus hijos de dignidad  
consular, en los que, como sucede en jóvenes de su

en la Edad Media y fue la fuente directa de las palabras que Dante pone en labios de Francesca (*Inferno* V, 121-123: *Nessun maggior dolore / che ricordarsi del tempo felice / nella miseria* (cf. L. Alfonsi, *Dante e la Consolatio Philosophiae di Boezio*, Como, 1944, 47). La idea sin embargo pertenece al pensamiento clásico, Cf. IV 4, 5 y Plauto, *Rudens*, 1321.

<sup>53</sup> Cf. I 6, 21.

<sup>54</sup> Aquí se menciona ya la idea de que también la Fortuna ocupa un lugar preciso en la providencia divina.

<sup>55</sup> Ya durante la prisión de Boecio debió Símaco ser sospechoso de conspirar contra el régimen de Teodorico, pues poco después fue también procesado. Cf. intr. 13.

<sup>56</sup> El retrato que hace de su mujer, Rusticiana, en especial la insistencia sobre el concepto de *pudicitia*, se ajusta a los patrones

edad, ya brilla una naturaleza como la de su padre o la de su abuelo? Así, puesto que el afán de conservar la vida es la principal preocupación de los mortales, ¡qué feliz serías si fueras capaz de reconocer tus bienes, tú, que posees aún lo que para todos es sin duda más preciado que la vida! Seca de una vez tus lágrimas: la Fortuna no se ha ensañado sobre todos vosotros uno a uno ni es tan violenta la tormenta que cae sobre ti, pues tus anclas permanecen tan firmemente clavadas que no permitirán que te falte el consuelo del presente ni la esperanza en el futuro».

10 «Y pido que sigan firmemente clavadas», dije yo, «pues mientras ellos permanezcan a salvo, pase lo que pase, me salvaré a nado. ¡Pero ya ves cuánto me ha sido arrebatado de mi dignidad!».

11 «Hemos logrado algún progreso», replicó ella, «si aún no estás dolido por la totalidad de tu suerte<sup>57</sup>. Pero no puedo soportar tu caprichoso comportamiento cuando tan desesperado y afligido te quejas de que falta algo para tu dicha<sup>58</sup>. ¿Quién goza, en efecto, de una felicidad tan absoluta que no pueda poner objeción alguna a su propia situación? La condición de los bienes humanos es precaria y nunca se realiza por completo o se mantiene para siempre. Éste disfruta de una inmensa fortuna, pero se avergüenza por su humilde origen; éste otro es conocido por la nobleza de su

tradicionales de la matrona romana; cf. P. Meinel, *Seneca über seine Verbannung*, Bonn, 1972, 331.

<sup>57</sup> Se trata del primer éxito logrado por el tratamiento de la Filosofía: al margen de que la felicidad y la desgracia son relativas, la propia desgracia de Boecio parece pequeña en comparación con lo que aún posee. El próximo consuelo que imparte la Filosofía es la antigua idea de que ningún hombre puede ser totalmente feliz. Cf. Homero, *Odisea*, 8, 167 ss; Eurípides, *Suplicantes*, 269 ss; Horacio, *Odas*, 2, 16, 27 ss; Séneca, *Diálogos*, 5, 6, 5.

<sup>58</sup> Los ejemplos siguientes, aunque pueden estar inspirados en la propia situación de Boecio, recuerdan a Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1099 b.

nacimiento pero, limitado por las estrecheces del patrimonio, preferiría ser un desconocido. Aquél disfruta abundantemente de ambos privilegios, mas deplora su vida célibe; aquél otro, feliz en su matrimonio pero privado de hijos, acumula riquezas para un heredero que le es ajeno; hay quien tiene la alegría de la descendencia pero se ve obligado a llorar tristemente la mala conducta de un hijo o una hija. Así, pues, nadie se pone fácilmente de acuerdo con su suerte; en todas las situaciones hay aspectos deseables para quien los desconoce y que producen aversión a quien los conoce.

16 Ten en cuenta, además, que los más favorecidos por la Fortuna son también los más exigentes y si no obtienen cuanto desean, como no están en modo alguno acostumbrados a la adversidad, quedan abatidos ante las menores dificultades: ¡tan inconsistentes son las causas que impiden a las personas más afortunadas disfrutar de la perfecta felicidad! ¿Puedes imaginar cuántos se creerían en las puertas del cielo si les alcanzase una mínima parte de los restos de tu Fortuna?<sup>59</sup> Este mismo lugar al que tú llamas exilio es una patria para quienes lo habitan. Tanto es verdad que nada constituye una desgracia si no se la considera como tal y, por el contrario, es dichosa la suerte del que recibe todo

19 con sereno equilibrio. ¿Quién es tan feliz que no desee cambiar su situación cuando se ha rendido al descontento? ¿Cuánta amargura salpica la dulzura de la felicidad de los hombres!<sup>60</sup> Incluso si el que disfruta esa felicidad la encuentra agradable, no le podrá impedir

<sup>59</sup> De los anteriores ejemplos de desgracias sólo una parte es aplicable a Boecio. Por ello continúa la Filosofía con uno de los tópicos de la literatura de consolación: tu desgracia es pequeña en comparación con la de otros, cuyo origen remonta a Demócrito.

<sup>60</sup> P. Courcelle, *La consolation*, op. cit., 107, 4, señala el paralelismo entre este pasaje y algunos de Agustín (*Confesiones*, 1, 14, 23; 4, 5, 10). La idea ya está en Lucrecio, 4, 1133.

- 21 que se marche cuando lo desee. **Está muy claro, pues, cuán inconstante es la dicha de las cosas humanas, ya que ni dura eternamente junto a las personas fáciles de satisfacer ni sacia por completo a las personas siempre ansiosas.**
- 22 **¿Por qué, pues, mortales, buscáis en el exterior la felicidad que se encuentra en vuestro interior? El error y la ignorancia os confunden<sup>61</sup>. Te voy a mostrar brevemente la clave de la suprema felicidad. ¿Existe algún bien que te sea más preciado que tú mismo? Ninguno, me reponderás; por tanto, si llegas a ser dueño de ti mismo, poseerás un bien que nunca estarás dispuesto a perder y que la Fortuna no podrá arrebatarte.**
- 24 **Y para que te convenzas de que la felicidad no puede residir en bienes regidos por el azar, sigue este razonamiento. Si la felicidad es el bien supremo de una naturaleza regida por la razón y el bien supremo es algo que no puede sernos arrebatado en modo alguno porque lo que puede sernos arrebatado no puede ser superior, resulta evidente que la Fortuna, por su inestabilidad, no puede aspirar a la realización de la felicidad.**
- 26 **Además, aquel que se abandona a esta felicidad efímera, o sabe que es mutable o no lo sabe. Si no lo sabe, ¿qué condición puede ser considerada feliz si está marcada por la ceguera de la ignorancia? Si lo sabe, es inevitable que tema perder lo que sabe perfectamente que está sujeto a ser perdido; por ello el temor incesante no le permite ser feliz. ¿O piensas tal vez que no le**

<sup>61</sup> Esta misma idea se encuentra en Aristóteles (*Protréptico*, frag. B 2 D y *Política*, 1325 b. En particular fueron los estoicos quienes más insistieron en la diferencia entre bienes internos y externos. Cf. Séneca, *Diálogos*, I, 6, 5 y aquí mismo, I m. 2, 3; II 5, 14; IV 4, 28.

<sup>62</sup> También el concepto de *ánoia* («ignorancia») procede de Aristóteles (*Protréptico*, frag. C 43, 5 D) y es frecuentemente repetido por Boecio (cf. I 3, 8; I 5, 3; II 4, 26; II 5, 26; II 5, 30; III 2, 4; III 3, 1; III 9, 4).

- 27 da importancia al hecho de perder sus bienes? **Muy insignificante es entonces un bien cuya pérdida se soporta con tanta calma. Y como sé bien que tú eres una persona persuadida y convencida por numerosas pruebas de que las almas de los hombres de ningún modo son mortales<sup>63</sup>, y es evidente que la dicha que ofrece la Fortuna termina con la muerte del cuerpo, no es posible dudar de que si esta dicha es capaz de aportar la felicidad, el fin que representa la muerte precipita a todo el género humano en la desgracia. Y si sabemos además que muchos han buscado el goce de la felicidad no sólo en la muerte sino incluso en el dolor y el suplicio, ¿cómo puede entonces hacerlos felices un presente afortunado cuando su conclusión no los hace desgraciados?<sup>64</sup>**

IV<sup>65</sup> Aquel que, prudente, desea fundar un hogar duradero<sup>66</sup>, y con firmeza procura esquivar

<sup>63</sup> La idea se encuentra ya en los primeros escritos de Aristóteles (cf. *Protr. frag.* B 108 D), que a su vez repite a Anaxágoras. Aquí, cf. II 5, 25.

<sup>64</sup> No es posible ver aquí, como hicieron los lectores medievales, una alusión a los mártires cristianos; al contrario las actas de los mártires cristianos estuvieron influidas por el ideal de los filósofos que se mantuvieron fieles a sus creencias (cf. H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Gotinga, 1936, 153 ss.). De hecho ya en I 3, 9 había mencionado Boecio el tormento de Zenón. Cf. Diógenes Laercio, 10, 129 (Epicuro).

<sup>65</sup> El poema presenta una clara continuidad de pensamiento con la prosa anterior: a los hombres se les debe mostrar el camino de la felicidad segura. Lo que allí era formulado teóricamente es mostrado ahora mediante la imagen, ya mencionada en otros poemas, de la tempestad. El elogio de la tranquilidad (v. 19) y de la serenidad (v. 21) representa la continuidad con la *tranquillitas* de II 1, 6. Aquí aparecen expresados pensamientos de origen epicúreo (cf. Séneca, *Diálogos*, 10, 19, 2). El metro está compuesto por dímetros yámbicos y ferecracios (cf. L. Pepe, *La metrica*, op. cit., 238-240).

<sup>66</sup> *Stabilis* (cf. I m. 1, 22). Insiste Boecio en uno de los conceptos capitales de la *Consolación*.



[illegible]

1. **Exposition** (Introduction) : Présentation du thème et de l'importance de la communication écrite.  
 2. **Argumentation** : Développement des idées principales et des arguments.  
 3. **Conclusion** : Synthèse des points abordés et perspectives finales.

1. The first group of people who are not allowed to enter the country are those who are not citizens of the United States.

- 8 ¿Es quizás el fulgor de las piedras preciosas<sup>73</sup> lo que atrae tu mirada? Pero si hay algo especial en su brillo, es a la piedra, no a los hombres, a quien pertenece esa luz. Además, encuentro extremadamente
- 9 sorprendente que los hombres las admiren tanto. ¿Qué objeto, privado de actividad y de unidad espiritual, puede merecidamente parecer hermoso a una naturaleza
- 10 dotada de vida y razón?<sup>74</sup> Las piedras preciosas, aunque por obra del creador o por su propia naturaleza poseen alguna clase inferior de belleza, en modo alguno deben merecer vuestra admiración pues están situadas muy por debajo de vuestra perfección<sup>75</sup>.
- 11 ¿Acaso te deleita la belleza de los campos? ¿Y por qué no? Es, en efecto, una bella parte de una bellísima
- 12 obra. Así disfrutamos a veces al contemplar el mar en calma, así admiramos el cielo, las estrellas, la luna y el sol<sup>76</sup>; pero ¿acaso te pertenece alguna de estas cosas? ¿Te atreves a jactarte del esplendor de alguna de ellas?

<sup>73</sup> Símbolo de la riqueza como en II 5, 33; II m. 5, 29 ss; III m. 8, 4 y II y III m. 4, 2.

<sup>74</sup> Dos presupuestos subyacen en la concepción de la inmortalidad del alma: la existencia de un movimiento interior propio (cf. Platón, *Fedro*, 245 C) y la idea de que no está formada por partes sino que constituye una «unidad» (*compages*); cf. Cicerón, *Tusculanas*, I, 71. D. S. Chamberlain, («Philosophy of Music in the *Consolation of Boethius*», *Speculum* 45 [1970], 91 ss.) ha señalado la relación entre *compages* y *motus* con la terminología musical de Boecio.

<sup>75</sup> Según Plotino, el mundo de los sentidos es bello por el resplandor de la luz divina sobre la materia. A la Fortuna le es negado por tanto toda belleza pues ella está *infra corpus* (cf. II 1, 4 y II 6, 6). En II 5, 20 se insiste en la idea de que el hombre, por voluntad divina, está por encima de todas las cosas de la tierra. El concepto está muy extendido en el pensamiento estoico, pero también se encuentra en Platón (*Fedón*, 80 A) y en los neoplatónicos.

<sup>76</sup> Sobre la belleza de la naturaleza, cf. II m. 4, 14. La idea de su contemplación como fuente de placer se encuentra en Cicerón y Séneca, pero Boecio le ha conferido un nuevo sentido al señalar que esta belleza no tiene relación alguna con los hombres sino que se presenta como una finalidad propia.

- 13 ¿Eres tú quizás el que se adorna con flores en primavera o es tu fertilidad la que hace crecer los frutos en verano? ¿Por qué te dejas cautivar por vanas alegrías?
- 14 ¿Por qué abrazas como tuyos bienes que te son ajenos? La Fortuna nunca te dará lo que la naturaleza ha hecho
- 15 ajeno a ti. Es cierto que los frutos de la tierra están destinados a servir de alimento a los seres vivos; pero si quieres satisfacer tus necesidades —aquello que basta a tu naturaleza— no existe razón para que aspire a la
- 16 saciedad de la Fortuna. **De hecho, la naturaleza se contenta con pocas y modestísimas cosas y si pretendes sobrecargarla con bienes superfluos, aquello que añadas de más será desagradable o nocivo<sup>77</sup>.**
- 17 Seguramente piensas también que es hermoso deslumbrar por la variedad de vestidos. **Pero si su aspecto agrada a la vista, es la calidad del tejido o el talento del que lo ha confeccionado lo que admiraré<sup>78</sup>.**
- 18 **¿O es quizás un largo séquito de sirvientes lo que te hace feliz? Pero si éstos son de malas costumbres constituirán una pesada carga para la casa, extremadamente peligrosa para el mismo dueño; si, por el contrario, son honrados, ¿cómo la honestidad de otra persona podrá ser contada entre tus posesiones?**
- 19 Todos estos ejemplos muestran claramente que nada de lo que cuentas entre tus propios bienes es realmente un bien tuyo. Si estas cosas no poseen en sí mismas belleza alguna digna de ser deseada, ¿por qué has de sufrir cuando las pierdes o has de alegrarte cuando
- 20 las posees? Y si ellas son bellas por su naturaleza, ¿qué tiene esto que ver contigo? En realidad te habrían agra-

<sup>77</sup> La recomendación de *autárkeia* («autosuficiencia») pertenece a la tópica del protréptico y de la *consolatio* (cf. Cicerón, *República*, I, 28; *Tusculanas*, 3, 56; Lucrecio, 5, 1118; Horacio, *Odas*, 3, 16, 42; Séneca, *Epístolas*, 17, 9; *Diálogos*, 9, 9). Cf. H.-Th. Johann, *Trauer und Trost*, Munich, 1968, § 235.

<sup>78</sup> Cf. Platón, *Fedón*, 64 D.

- dado por sí mismas aunque no formaran parte de tus posesiones. De hecho, no tienen valor porque hayan entrado a formar parte de tus riquezas sino más bien has querido añadirlas al número de tus riquezas porque te parecían valiosas.
- 22 ¿Por qué, entonces, tan estrepitosamente tenéis ese anhelo de Fortuna? Pretendéis, supongo, desterrar la
- 23 necesidad con la abundancia. Sin embargo, esto os conduce al resultado contrario pues necesitáis numerosas ayudas para custodiar la compleja variedad de objetos preciosos y es verdad que cuanto más se posee, más se necesita; por el contrario, quienes miden su abundancia con arreglo a las necesidades de la naturaleza y no por los excesos de una ambición desmesurada necesitan lo mínimo.
- 24 ¿No tenéis verdaderamente ningún bien propio e inherente a vuestra naturaleza para que necesitéis buscar vuestros bienes en objetos exteriores y ajenos a
- 25 vosotros? ¿Tanto ha cambiado el orden de las cosas como para que un ser vivo, al que el don de la razón ha hecho divino<sup>79</sup>, crea que no puede brillar salvo por la
- 26 posesión de objetos sin vida? Mientras los otros seres vivientes se contentan con aquello que tienen, vosotros, que por vuestra actividad espiritual sois semejantes a Dios, tratáis de adornar con los objetos menos importantes vuestra excelsa naturaleza, que es superior, y no os dais cuenta de cuán gravemente os ofendéis a
- 27 vuestro creador<sup>80</sup>. Él quiso que el género humano fuese superior a todas las criaturas terrestres, vosotros rebajáis vuestra dignidad a un nivel inferior a lo más

<sup>79</sup> Ya en I 6, 15 fue definido el hombre como *rationale animal atque mortale*.

<sup>80</sup> Con la expresión *conditori uestro* Boecio se refiere al concepto platónico del «creador» del mundo (cf. I m. 5, 1), pronto identificado con la divinidad creadora de los cristianos ante la cual deben responder los hombres (cf. V 6, 48).

- 28 despreciable. Y si admitimos que el bien de alguien es más valioso que quien lo posee, cuando consideráis que los objetos más insignificantes son vuestros bienes, vosotros mismos os situáis en vuestra propia estimación por debajo de ellos. La verdad es que esto no carece de un significado preciso pues, en efecto, la condición de la naturaleza humana es tal que se eleva por encima del resto de las cosas sólo cuando se conoce a sí misma, mientras que se rebaja a un rango inferior al de los animales una vez que deja de conocerse; mientras que es natural que los otros seres animados no tengan conocimiento de sí mismos, para los hombres esto deriva de su imperfección<sup>81</sup>.
- 30 ¡Cuán profundo y vasto es vuestro error si pensáis que podéis adornaros con la belleza de ornamentos ajenos!
- 31 Antes bien, es imposible que esto suceda, pues si algo destaca por los objetos que se le añaden, se alaba en realidad a esos objetos mientras lo que ellos cubren y disimulan permanece debajo en toda su fealdad.
- 32 Por mi parte, yo afirmo que no puede existir un bien que dañe a quien lo posee<sup>82</sup>. ¿Acaso miento? En
- 33 absoluto, me respondes. Y sin embargo muy a menudo

<sup>81</sup> Este presupuesto fundamental de la existencia verdaderamente humana y, por tanto, filosófica, ya fue mencionado por Boecio en I 2, 6 y I 6, 15. Cf. también en la tradición peripatética, Cicerón, *Fines*, 5, 44; *Leyes*, 1, 58 y Plutarco, *Moralia*, 1118C. El hombre rompe el orden de la naturaleza y se sitúa por debajo de los animales cuando no se conoce a sí mismo, una falta (*vitium*) que sólo a él puede imputársele. Boecio avanza un paso más que Séneca, *Didálogos*, 7, 5, 1 ss.

<sup>82</sup> Lo que es verdaderamente bueno sólo produce bien (Platón, *Gorgias*, 460 B-C; *República*, 335 C). Por el contrario, la riqueza no confiere a su poseedor ningún valor sino que además puede perjudicarlo. Esta idea, que ya aparece en el *Protréptico* de Aristóteles (frag. B 4 D), se encuentra frecuentemente en la filosofía popular. Boecio además introduce un segundo argumento contra el deseo de riquezas: éstas son buscadas por los peores (cf. Plutarco, *Moralia*, 5 D).



las riquezas se han revelado perjudiciales para sus poseedores ya que los seres más despreciables, y por esta razón los más ávidos de lo ajeno, se consideran los más dignos merecedores de poseer en exclusiva cuanto  
 34 oro y piedras preciosas existe en el mundo. Por tanto, tú, que angustiado tiembles ante una lanza o espada, si hubieras emprendido la ruta de esta vida como un viajero sin equipaje, cantarías en presencia de un  
 35 saltador<sup>83</sup>. ¡Extraordinaria felicidad la de las riquezas de este mundo que, una vez conseguida, te hace perder el sosiego!

V<sup>84</sup> Felices los hombres de la edad primitiva<sup>85</sup> que, contentos con unos campos fieles

<sup>83</sup> Boecio imita aquí a Juvenal, *Sátiras*, 10, 20 ss., aunque la imagen es frecuente. Cf. Horacio, *Odas* 1, 22; Séneca, *Epístolas*, 43 ss.

<sup>84</sup> Idea capital de la prosa anterior es que el hombre debe contentarse con lo que le ofrece la naturaleza. No se trata de una exigencia teórica sino de una realidad de la historia humana, la *aurea aetas*, anterior a la posesión de las riquezas por los hombres y cuyas consecuencias fueron las guerras, el dolor y la muerte. La descripción de la edad de oro sigue fielmente los tópicos que aparecen en Virgilio, Horacio, Tibulo y Ovidio, por lo que no es admisible un influjo del concepto cristiano del paraíso terrenal. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 59 ss.; B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, 1967, *passim* y H. Hommel, «Das hellenische Ideal vom einfachen Leben», *Studium Generale* 11 (1958), 742-751. El poema está escrito en dímetros anapésticos catafécicos (paremíacos) como III m. 5. Cf. L. Pepe, *La metrica*, op. cit. 239.

<sup>85</sup> Todos los pueblos que tienen una historia, tienen también un paraíso, un estado de inocencia, una «edad de oro». Para ello es indiferente que el hombre se aflija por un estado perdido y se imagine su existencia ideal desde el principio de los tiempos o que la piense realizada al final de los tiempos como consumación de la historia; con frecuencia ambas concepciones se enlazan entre sí y se puede pensar que las esperanzas del futuro reciben mayor solidez si pueden considerarse como deseo del retorno de algo realizado y perdido. Con el tiempo, la concepción antigua de la edad primitiva fue cediendo ante la concepción cristiana que adoptó el mito judío del paraíso y, a través de ideales escatológicos, lo amplió claramente hacia la imagen del futuro. Era fácil suponer una fusión del paraíso prometido con la

y sin perderse en un lujo inútil, acostumbraban romper sus prolongados ayunos  
 5 con bayas fáciles de encontrar<sup>86</sup>.

No sabían mezclar los dones de Baco con la límpida miel<sup>87</sup>, ni teñir los brillantes tejidos de los Seros<sup>88</sup> con la púrpura tiria<sup>89</sup>.

10 El césped facilitaba el sueño reparador, los rápidos ríos el agua y el alto pino la sombra. Aún no surcaba el profundo océano, ni, con mercancías en todas partes recogidas,

15 había visto, extranjero, nuevas costas<sup>90</sup>. Callaban aún las horribles trompetas de guerra<sup>91</sup> y la sangre derramada por el odio implacable no había teñido los horrorizados campos.

Edad de Oro de la antigüedad clásica y su reino de paz. Con la descripción virgiliana de los Campos Elisios, las *Metamorfosis* de Ovidio como base y pasajes del *De consolazione* de Boecio se transmitió al mundo cristiano de la Edad Media la antigua imagen del *locus amoenus* y del tiempo primitivo. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 59 ss. y E. R. Curtius, *Literatura Europea*, op. cit., 280-286.

<sup>86</sup> Las bayas, de las que la naturaleza era pródiga, constituían el alimento característico de los primeros tiempos (cf. Hesíodo, *Trabajos*, 232 ss. y I m. 6, 6).

<sup>87</sup> Boecio se refiere al *mulsum*, un vino frío mezclado con miel que acostumbraba a servirse con los aperitivos y era considerado un refinamiento.

<sup>88</sup> En el texto *Serum*, de *Seres*, China. En la geografía antigua, bastante confusa en lo concerniente a extremo Oriente, los Seros habitaban una región difícil de definir de Asia Oriental, vagamente identificable con China, donde se producía la seda.

<sup>89</sup> En Tiro, Fenicia, se producía una substancia colorante que los antiguos extraían del *murex*, molusco que abundaba en sus costas y con ella elaboraban la costosa púrpura.

<sup>90</sup> La ausencia de navegación es un tópico de la edad de oro. Cf. Virgilio, *Eneida*, 4, 657; *Geórgicas*, 2, 458; Ovidio, *Metamorfosis*, 1, 44; Tibulo, 1, 3, 39.

<sup>91</sup> También Platón (*Política*, 271 E) expresa la idea de que en la edad de oro no existían las guerras.

¿Por qué pues el furor enemigo

- 20 quiso coger las armas por vez primera,  
cuando ningún fruto se veía de la sangre derramada  
sino sólo horribles heridas?

¡Ojalá nuestro tiempo presente volviese  
a las costumbres de antaño!<sup>92</sup>

- 25 Pero más devastadora que los fuegos del Etna<sup>93</sup>  
abrasa la ardiente pasión de la codicia.

¡Ay! ¿Quién fue el primero  
que sacó de la tierra esos valiosos peligros,  
los tesoros del oro escondido

- 30 y las gemas que deseaban seguir ocultas?<sup>94</sup>

- 1 6<sup>95</sup> ¿Qué puedo decir ahora de los honores y del poder,  
cosas que vosotros, ignorantes del verdadero honor y  
poder, eleváis a las estrellas?<sup>96</sup> Si estas prerrogativas  
llegan a caer en manos de individuos corruptos, ¿qué  
Etna en erupción qué diluvio podría provocar tan gran  
2 destrucción? Ciertamente, como creo que recuerdas,

<sup>92</sup> Sobre el deseo del regreso a la edad de oro, presente en todos los poetas de la época de Augusto, cf. B. Gatz, *Weltalter*, op. cit., 131 ss.

<sup>93</sup> Cf. I m. 4, 7. Aquí no se utiliza para describir los fuegos del volcán sino como comparación con la pasión destructora de la codicia. El deseo de riquezas fue el comienzo del fin de la edad de oro.

<sup>94</sup> Tópico del «descubridor» (*inuentor*). Cf. Tibulo, I, 10, 1; Ovidio, *Metamorfosis*, 15, 104, frecuentemente unido a su imprecación, aunque no en este caso.

<sup>95</sup> Continúa la Filosofía con la crítica de los honores y el poder, que tampoco son «bienes propios» (*propria bona*), como prueba el que sean deseados fundamentalmente por hombres carentes de escrúpulos. Si se tratara realmente de bienes, los hombres se harían buenos, al contrario de lo que ocurre. Se trata de uno de los temas favoritos de la literatura de consolación y protréptica (cf. Aristóteles, *Protréptico*, frag. B 3-4 y 105 D; Cicerón, *Tusculanas*, 3, 3).

<sup>96</sup> Boecio utiliza aquí dos términos, *potentia* y *potestas* para diferenciar el poder externo, visible (*potentia*) del verdadero poder (*potestas*), que constituye una parte del *summum bonum*. Sin embargo, en otros pasajes no mantiene esta distinción.

vuestros antepasados pretendieron por la arrogancia de los cónsules abolir el poder consular, que en su origen había sido el fundamento de la libertad, y por esa misma arrogancia, ellos antes habían hecho desaparecer del Estado el título de rey<sup>97</sup>. Por otra parte, si alguna vez se confían estas funciones a personas honestas, lo cual es muy raro, ¿qué es lo que se estima en ellos sino la *honradez* de los que las ejercen? Así ocurre que no se honra a la virtud en razón del cargo, sino el cargo en razón de la virtud de quien lo desempeña.

- 4 ¿En qué consiste, por otra parte, ese famoso poder, para vosotros tan codiciado<sup>98</sup> y maravilloso? ¿No sois capaces de ver, pobres mortales, quiénes sois y a quiénes creéis mandar? Si vieras ahora entre los ratones a uno cualquiera de ellos reivindicar para sí el poder y la  
5 autoridad sobre el resto, ¡cuánto te reirías! Pues si examinas el cuerpo humano, ¿podrías encontrar algo más frágil que el hombre<sup>99</sup>, al que a menudo mata la picadura de un pequeño insecto o algún gusano que penetró  
6 en su organismo? ¿Cómo puede alguien ejercer autoridad alguna sobre otra cosa que no sea su cuerpo y

<sup>97</sup> En Roma el consulado, instituido tras el derrocamiento de la monarquía (509 a.C.), se convirtió en símbolo de las instituciones republicanas. Ocasionalmente, entre el v y el iv a.C., los cónsules fueron sustituidos por tribunos militares, pero el motivo no estaría tanto en la «arrogancia» (*superbia*) de los cónsules, como señala Boecio, cuanto en el conflicto entre patricios y plebeyos por la exigencia de estos últimos de acceder también al consulado, acceso que consiguieron el 455 a.C. (*lex Canuleia*). Sustituido el consulado por el tribunalado militar, el 367 a.C. volvió a ser restaurado, manteniéndose ya, aunque con cambios en sus funciones, hasta la época de Boecio. Puede tratarse también de una referencia a la creación de los tribunos de la plebe como contrapoder al consular.

<sup>98</sup> *Expetibilis* «deseable, codiciado» es la traducción del término estoico *hairesis*, «aquello a lo que debe aspirar el sabio» y que sólo se consigue con la *eudaimonía* (cf. su definición en Séneca, *Epístolas*, 117, 5). El estilo sigue el de la diatriba (cf. III 3, 1 y II 1, 9).

<sup>99</sup> La fragilidad del cuerpo humano es un argumento típico de las *consolaciones*. Cf. Séneca, *Diálogos*, 6, 11.

- sobre algo que es inferior al cuerpo como es su fortuna? ¿Crees acaso que puedes imponer algo a un espíritu libre?<sup>100</sup> ¿Crees que puedes perturbar la tranquilidad natural de una mente sólidamente basada en su dimensión racional? Un tirano pensó que podía obligar con la tortura a un hombre libre a denunciar a los cómplices de una conjura urdida contra él: el acusado se cortó la lengua con los dientes y después la escupió a la cara del tirano enfurecido<sup>101</sup>; así la tortura, que el tirano creía poder utilizar como instrumento de crueldad, la convirtió aquel hombre sabio en instrumento de virtud.
- 9 ¿Qué podéis hacer contra alguien que otros no pue-  
10 dan también cometer contra vosotros? Se cuenta de Busiris que, teniendo él la costumbre de asesinar a sus huéspedes, fue matado por Hércules, su huésped<sup>102</sup>.
- 11 Régulo había encadenado a un gran número de prisioneros de guerra cartagineses, pero muy pronto fue él mismo quien tendió sus manos a las cadenas de los  
12 vencedores<sup>103</sup>. ¿Puedes, pues, considerar sólido el po-

<sup>100</sup> Según los estoicos, sólo el sabio es auténticamente libre. A la demostración de la libertad del espíritu dedica Boecio el libro quinto. La división *corpus, infra corpus, animus* es de Aristóteles pero no contradice el orden mantenido por los neoplatónicos.

<sup>101</sup> Esta historia es asociada frecuentemente con Zenón de Elea y el tirano Nearcos (cf. I 3, 9) pero puede referirse también al filósofo Anaxarcos, que para los romanos representaba un ejemplo de indiferencia al tormento, y al tirano Nicocreón (cf. Cicerón, *Tusculanas*, 2, 52; *Naturaleza de los dioses*, 3, 82). La historia es contada también por Valerio Máximo, 3, 3, 4 y Diógenes Laercio, 9, 59. Sobre la figura del tirano en la *Consolación*, cf. P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 347-353.

<sup>102</sup> Busiris era un rey egipcio que sacrificaba a los dioses los extranjeros que llegaban a su corte. Hércules se dejó hacer prisionero y conducir al altar del sacrificio, pero rompió las ataduras y mató a los sacerdotes y al rey. La historia la cuenta Heródoto, 2, 45, 1. Cf. Séneca, *Hércules loco*, 483 ss.

<sup>103</sup> Marco Atilio Régulo, cónsul el 265 y el 256 a.C., dirigió una expedición romana a África durante la primera guerra púnica. Capturado por los cartagineses, fue enviado a Roma para pedir la paz en

- der de un hombre que no es capaz de impedir que otro haga con él lo que él mismo puede hacer a los demás?
- 13 Además, si estos cargos y poderes comportaran algún bien intrínseco y propio, jamás serían ejercidos por malvados; de hecho, las cosas opuestas no suelen asociarse y la naturaleza rechaza la unión de los con-  
14 trarios<sup>104</sup>. Así, como es indudable que muchas veces los individuos corruptos son los que gozan de los cargos, es también evidente que éstos no son intrínsecamente un bien, pues consienten en asociarse con los más perversos. La misma consideración puede hacerse, y con mayor razón, a propósito de todos los dones de la Fortuna, que recaen con mayor abundancia en los peores canallas.
- 16 A este respecto creo que se debe tener en cuenta lo siguiente: no se duda de que alguien es valiente si se ve que ha dado pruebas de su valor; también es evidente  
17 que un hombre es veloz si lo ha demostrado. De manera análoga, conocer la música es lo que hace a los músicos, la medicina a los médicos y la retórica a los rétores; la naturaleza de cada cosa produce, pues, lo que le es propio, no se mezcla con los efectos de cosas contrarias y rechaza espontáneamente aquello que le es  
18 opuesto. Ahora bien, las riquezas no pueden apaciguar una avaricia insaciable ni el poder podrá hacer dueño de sí a quien está dominado por pasiones perniciosas

unas condiciones inaceptables para éstos, tras jurar que regresaría a Cartago si las negociaciones fracasaban. En Roma, Régulo aconsejó continuar la guerra y tras volver a Cartago, murió a causa de las torturas que le infligieron los cartagineses. Su muerte, *exemplum uirtutis*, lo convirtió en un héroe nacional. Cf. Horacio, *Odas*, 3, 5; Cicerón, *Deberes*, 3, 99; Aulo Gelio, 7, 6, 4; Agustín, *Ciudad de Dios*, 3, 18. Aquí sin embargo aparece como ejemplo de que el poder puede volverse contra uno mismo por los cambios de la Fortuna.

<sup>104</sup> Aquí está presente la idea platónica (cf. *República*, 436 B) de que cosas idénticas no pueden servir al mismo tiempo para acciones contrapuestas. Sobre la relación entre el Bien y los malos, cf. Séneca, *Epístolas*, 87, 12 y *Diálogos*, 1, 5, 2.



- que lo retienen sometido a indestructibles cadenas; los cargos honoríficos conferidos a hombres corruptos no sólo no los convierten en honestos sino que es su deshonestidad la que los traiciona y pone en evidencia.
- 19 ¿Por qué sucede esto? Porque a vosotros os gusta llamar a las cosas, a pesar de lo que ellas son, por nombres falsos, nombres que son fácilmente desmentidos por la realidad de las mismas cosas; y así ni esas riquezas, ni ese poder, ni esas dignidades pueden legítimamente recibir tales denominaciones. En definitiva,
- 20 podemos sacar la misma conclusión sobre todo lo que afecta a la Fortuna: no hay en ella nada apetecible, nada que posea un valor intrínseco, como prueba que ni se asocia siempre a las personas honradas ni hace honrados a aquellos con los que se asocia.

- VI<sup>105</sup> Sabemos qué grandes ruinas causó, incendiada la ciudad y asesinados los senadores<sup>106</sup>, aquel salvaje que, tras matar a su hermano<sup>107</sup> se manchó con la sangre derramada de su madre
- 5 y recorriendo con su mirada el helado cadáver, no vertió una lágrima, sino que pudo erigirse en juez de su belleza muerta<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> A través de la figura de Nerón (54-68), prototipo de los canallas que alcanzan el poder y abusan de él, Boecio ejemplifica las reflexiones generales de la prosa anterior. La relación con II 6, 20 es estrecha: los bienes externos, carentes de valor, no pueden hacer bueno al hombre perverso. La imagen de Nerón que Boecio presenta sigue por completo la tradición literaria (cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 64 y III m. 4 y III 5, 10). El metro es endecasílabo sáfico.

<sup>106</sup> El incendio de Roma el año 64 fue atribuido a Nerón (cf. Suetonio, *Nerón*, 38; Tácito, *Anales*, 15, 38). Los senadores asesinados fueron Julio Montano, Ático Vestino, Rubelio Plauto y Cornelio Sila.

<sup>107</sup> Se refiere a Tiberio Claudio César, hijo adoptivo del emperador Claudio. El asesinato ocurrió el año 55 (cf. Tácito, *Anales*, 13, 15-17 y Suetonio, *Nerón*, 33, 1).

<sup>108</sup> El asesinato de Agripina, la madre de Nerón, por orden de su propio hijo, tuvo lugar el año 59 en Baiae al fallar la primera tentati-

- Y sin embargo él tenía bajo su cetro a los pueblos que, cuando oculta sus rayos bajo las olas, contempla
- 10 Febo, después de levantarse desde su alejado nacimiento, y a los que oprimen las siete heladas estrellas de las [Osas] y a los que el impetuoso Noto<sup>109</sup> con su árido calor abrasa cuando queman las arenas ardientes.
- ¿Pudo acaso un poder tan grande<sup>110</sup>
- 15 cambiar la locura criminal de Nerón? ¡Desgraciado destino, cuando la espada injusta se asocia al cruel veneno!.

- I 7<sup>111</sup> Entonces yo le respondí: «Sabes bien que nunca me dominó la ambición por los bienes de este mundo; busqué sin embargo la ocasión de participar en las tareas del gobierno para que mi capacidad no se consumiera en silencio».
- 2 Y ella: «Sólo existe una cosa que pueda seducir a las inteligencias de naturaleza superior pero que aún no han llegado al máximo grado de perfección y es el deseo de gloria y la satisfacción obtenida por el reconocimiento a la excelencia de los servicios prestados al

va de hacerla perecer ahogada hundiéndose el barco en el que viajaba. Suetonio (*Nerón*, 34 ss.) narra la anécdota de la actitud de Nerón ante el cadáver de su madre.

<sup>109</sup> El Siroco, al que Horacio denomina *pestilens Africus* (*Odas*, 3, 23, 5). En III m. 1, 7, Noto designa al viento invernal de las tormentas que sopla durante el otoño y el invierno.

<sup>110</sup> Pese a tan gran poder, no pudo esta *potestas* mejorar a Nerón y hacerlo bueno. Cf. II 6, 1.

<sup>111</sup> Puesto que la tierra es tan sólo un punto ínfimo del universo y la porción de ella habitada por el hombre es aún menor, los intentos por conseguir una fama terrenal carecen de sentido. La fama tras la muerte no es nada comparada con la eternidad del tiempo. El verdadero filósofo debe pues desprenderse de su condición terrenal y salir de esta cárcel para alcanzar el cielo y la eternidad.

3 Estado. Observa ahora cuán insustancial y privado de sentido es este ideal<sup>112</sup>.

Como sabes por las demostraciones de los estudiosos de las estrellas<sup>113</sup>, la extensión del contorno entero de la tierra comparada con la extensión del cielo se reduce a un simple punto; en otras palabras, si se la compara con la magnitud de la esfera celeste, puede ser considerada como prácticamente carente de extensión<sup>114</sup>. De esta zona tan minúscula del universo sólo una cuarta parte aproximadamente está habitada por seres vivos conocidos por nosotros, como bien sabes que demostró Tolomeo<sup>115</sup>. Si de este cuarto restas mentalmente cuanto cubren los mares y lagos y la inmensa superficie que ocupan los desiertos, apenas

<sup>112</sup> Frente a los bienes aparentes presentados en la prosa 6, la Filosofía admite que el deseo de fama y reconocimiento siempre representó un ideal para los espíritus más sobresalientes (*praestantes mentes*) pero no superiores. De hecho, la fama y el reconocimiento por los servicios prestados constituyeron una de las aspiraciones fundamentales de los antiguos, especialmente los romanos (cf. Cicerón, *Deberes*, 2, 31, Salustio, *Catilina*, 7, 3; Fr. Cumont, *After life in roman paganism*, Nueva York, 1959, 113 ss. y 204 ss.). También autores cristianos como Agustín y Tertuliano admitieron este deseo de reconocimiento. La Filosofía acepta este punto de partida ideológico en que se encuentra Boecio e intenta refutarlo con sus palabras.

<sup>113</sup> La siguiente explicación sobre los límites de la fama se basa en fundamentos de tipo matemático y astronómico sobre la extensión de la tierra y el universo (cf. Cicerón, *República*, 1, 26). Aunque en tiempos de Boecio no existía una clara distinción entre la astronomía y la astrología, en el texto el término *astrologia* tiene el significado de «astrónomos». Las palabras iniciales de la Filosofía son plenamente significativas pues los juveniles estudios astronómicos de Boecio ya habían sido mencionados (cf. I m. 2).

<sup>114</sup> Se ha supuesto que este argumento procede del protréptico de Aristóteles, aunque J. Gruber (*Kommentar*, op. cit., 214) lo supone más bien derivado de la tradición aristotélica.

<sup>115</sup> Claudio Tolomeo, astrónomo, matemático y geógrafo griego (90-168). A él se debe la formulación definitiva del sistema geocéntrico llamado tolemaico. Las pruebas mencionadas estaban contenidas en la *Geografía* del autor griego, al cual había traducido Boecio. Cf. P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 121 e intr. 17.

queda para los hombres una estrechísima zona habitable<sup>116</sup>. Vosotros, que estáis por tanto cercados y, por decirlo así, encerrados en una fracción infinitesimal de un punto, ¿pensáis extender vuestra reputación, ampliar los límites de vuestra notoriedad? ¿Cuál podría ser la grandeza y magnificencia de una gloria reducida a tan estrechos y exigüos límites? Considera también que este pequeño recinto habitado lo pueblan numerosas naciones, diferentes entre sí por su lengua, costumbres y modo de vida en general<sup>117</sup>; además, tanto por la dificultad de los viajes como por la diversidad de las lenguas y la escasez de los contactos comerciales resulta imposible no sólo la fama de los individuos sino incluso la de las ciudades. En fin, en tiempos de Marco Tulio, como él mismo menciona en algún lugar<sup>118</sup>, la fama del estado romano aún no había atravesado el Cáucaso<sup>119</sup> y Roma ya era entonces una sólida potencia, temida incluso por los partos<sup>120</sup> y por

<sup>116</sup> El concepto procede de Aristóteles, reelaborado por Panecio. Cf. Cicerón, *Naturaleza de los dioses*, 1, 24; *Tusculanas*, 1, 68 ss.; Plinio, *Historia Natural*, 2, 174 y L. Alfonsi, *Studi boeziani*, op. cit. 217 ss.

<sup>117</sup> Cf. IV m. 4, 7. Aquí son introducidos tan sólo los hechos generales que más adelante son relacionados con la cuestión relativa a la extensión de la fama.

<sup>118</sup> El pasaje de Cicerón al que se refiere Boecio se encuentra en el *Somnium Scipionis* (*República*, 6, 22), sobre el que Macrobio escribió un comentario en el siglo v. Respecto a las referencias que hace Boecio de Cicerón, cf. L. Alfonsi, «Cicerone in Boezio», *Aevum* 19 (1945), 142-143.

<sup>119</sup> Cicerón y Boecio parecen haber empleado este nombre para referirse a diferentes montañas; Cicerón (*Tusculanas*, 5, 77) a propósito del Himalaya y Boecio para el actual Cáucaso entre el mar Negro y el mar Caspio. Por ello puede introducir a los partos, cuyo significado a finales de la República Boecio conocía bien.

<sup>120</sup> Los partos, contrapunto oriental del Imperio romano, habitaban al sudeste del mar Caspio, región que corresponde a parte de la antigua Persia y del actual Irán. Desde finales de la República y durante la primera parte del imperio representaron el principal pro-

- 9 otros pueblos de esa región. ¿Ves, pues, cuán estrecha, cuán limitada es la gloria que os esforzáis en incrementar y propagar? ¿Crees acaso que allí donde no ha podido entrar la fama de Roma podrá extenderse la gloria de un ciudadano romano? ¿Y qué decir del hecho de que las costumbres e instituciones de estos diversos pueblos varían entre sí hasta el punto de que lo que a unos parece motivo de elogio, a otros parece digno de castigo?<sup>121</sup> Por eso ocurre que si alguien encuentra placer en la difusión de su fama, no tiene el menor interés en extender su renombre entre un gran número de pueblos. Así, cada hombre se contenta con ver su gloria difundida entre los suyos y la ilustre inmortalidad de su fama queda restringida a los límites de una sola nación.
- 13 Además, ¡cuántos hombres famosísimos en su tiempo han caído en el olvido por falta de quien escribiese sobre ellos!<sup>122</sup> Aunque ¿para qué pueden servir esos mismos escritos cuando también ellos desaparecen junto con sus autores en la lejana noche de los tiempos? Sin embargo, vosotros creéis aseguraros la inmortalidad cuando pensáis en la fama en el futuro.
- 15 Pero si la confrontas con la infinita extensión de la eternidad<sup>123</sup>, ¿qué razón tienes para alegrarte de la larga

blema para la expansión por Oriente y se enfrentaron con éxito en diversas ocasiones contra Roma.

<sup>121</sup> La fama de los hombres no está limitada tan sólo por el espacio sino también por las creencias de los diversos pueblos. Boecio sin embargo se limita a mencionar el hecho sin introducir los usuales ejemplos relativos a esta idea.

<sup>122</sup> La misma idea se encuentra en Cicerón, *República*, 6, 25, Horacio, *Odas*, 4, 9, 25 ss. y Macrobio, *Comentario al Somnium Scipionis*, 2, 10, 8. Cf. P. Courcelle, *La consolation*, op. cit., 122 ss.

<sup>123</sup> La contraposición entre la limitación temporal de la vida humana frente a la eternidad del universo es un argumento frecuente en la literatura consolatoria y protréptica que se encuentra ya en Aristóteles (*Protréptico*, frag. B 105 D y Séneca, *Diálogos*, 6, 21, 2)). Cf. H. Th. Johann, *Trauer und Trost*, op. cit., § 243 ss.

- 16 vida de tu nombre? La duración de un solo instante, comparada a diez mil años, expresa una proporción muy reducida, es cierto, pero con todo, constituye una pequeña fracción puesto que cada una de ellas es una medida de tiempo determinada. Sin embargo, ni tan siquiera es posible comparar ese mismo número de años, o cualquiera de sus múltiplos, con una duración infinita. De hecho, resulta posible establecer una comparación entre dos objetos finitos pero nunca podrá existir comparación entre lo infinito y lo finito. Sucede, pues, que aunque la duración de la fama sea larguísima, si se la imagina en relación con la ilimitada eternidad, no parece pequeña sino totalmente inexistente.
- 19 Sin embargo vosotros no sabéis actuar correctamente sin el estímulo de la popularidad<sup>124</sup> y de las vacías aprobaciones y, despreciando la superioridad de la conciencia y de la virtud, buscáis vuestra recompensa en los halagadores comentarios ajenos. Escucha cuán ingeniosamente un hombre se burlaba de la trivialidad de este tipo de presuntuosa arrogancia. Este hombre, después de atacar e insultar a uno que se había atribuido falsamente el título de filósofo, no por practicar la verdadera virtud sino por vanagloria, añadió que reconocería si era un verdadero filósofo sólo si soportaba con calma y paciencia las injurias que le dirigiera; durante cierto tiempo éste dio muestra de paciencia, y tras recibir los insultos, dijo en tono casi de triunfo: "¿Te das cuenta de que soy un filósofo?", a lo que el otro contestó muy sarcástico: "Me habría dado cuenta si hubieses permanecido callado"<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> La popularidad o los términos con ella relacionada presentan siempre en la *Consolatio* un significado peyorativo. Cf. III 2, 9; III 4, 8; III 6, 3.

<sup>125</sup> El origen de esta historia es desconocido. Con todo, el silencio como rasgo del filósofo era un lugar común en la Antigüedad. Cf. Macrobio, *Saturnales*, 7, 1, 11; *Proverbios*, 11, 12 y K. Praechter, «Si taciisses», *Hermes* 42 (1907), 159-160.



- 21 ¿Qué motivo hay, sin embargo, para que a hombres eminentes, que aspiran a la gloria a través de la virtud —pues de ellos precisamente hablo—, qué motivo existe, pregunto, para que les importe la fama después de que la muerte haya finalmente destruido sus cuerpos?
- 22 Pues si la muerte representa para los hombres el fin absoluto —una idea que nuestras convicciones nos prohíben aceptar<sup>126</sup>—, la gloria es absolutamente inexistente pues la persona a la que se le atribuye ya no vive. Si por el contrario el espíritu, plenamente consciente de sí mismo y liberado de su prisión terrena<sup>127</sup>, gana libremente el cielo, ¿no despreciará toda preocupación terrenal, él, que gozando del cielo, prueba la gloria de verse libre de preocupaciones terrenas?

<sup>126</sup> Esta idea procede de Platón, *Fedón*, 70 A, quien presenta la alternativa en *Apología*, 40 C ss. Es una doctrina adoptada especialmente por los epicúreos (cf. Diógenes Laercio, 10, 65; Lucrecio, 3, 437 ss., 554 ss., 798 ss.), mientras que los estoicos no se pronunciaran al respecto. Por ello ambas escuelas son enfrentadas en I 3, 7.

<sup>127</sup> El concepto *bona conscientia* es epicúreo, aunque aparece también en la primera época de la filosofía estoica (cf. Séneca, *Epístolas*, 120, 18). En esta formulación, es una reminiscencia de Virgilio, *Eneida*, 1, 604, que aparece también en Ovidio, Apuleyo y Paulino de Nola. Por su parte, la concepción del cuerpo como prisión del alma (al que se refiere también en III m. 6, 5) remonta a Platón (*Fedón*, 62 B; *Cratilo*, 400 C; *Gorgias*, 493 A; *Fedro*, 250; cf. P. Courcelle, «Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison», *Rev. Etud. Lat.* 43 [1965], 406-443, y «Le corps-tombeau (Platon, Gorgias 493 a, Cratyle 400 c, Phédre 250c)», *Rev. Etud. Anc.* 68 [1966], 101-122) y en la literatura protreptica se encuentra ya en Aristóteles (*Protreptico*, frag. B 107 D). Boecio describe detalladamente la liberación del alma y su viaje hasta el cielo en IV m. 1.

<sup>128</sup> En relación con el texto anterior, Boecio repite la idea de la limitación geográfica de la fama. Siguen luego unas reflexiones generales sobre la muerte, que alcanza e iguala a poderosos y humildes. El final del poema retoma la idea de la limitación temporal de la fama de la prosa anterior. Se trata de dísticos formados por trímetros yámbicos y dímetros yámbico acatalécticos, un metro utilizado por Horacio en sus diez primeros epodos (cf. L. Pepe, *La metrica*, op. cit., 237 ss.).

- VII<sup>128</sup> Todo el que con determinación<sup>129</sup> busca sólo la gloria y la considera el bien supremo, debe observar la inmensidad de los espacios celestes y la angosta dimensión de la Tierra:
- 5 incapaz de llenar un ámbito tan reducido su nombre magnificado le avergonzará.  
¿Por qué los hombres se esfuerzan, soberbios, en sustraer en vano el cuello al yugo de la muerte? Aunque la fama, vagando por pueblos lejanos,
- 10 se difunda por ahí y haga hablar de ella, aunque una gran casa brille con espléndidos títulos<sup>130</sup>, la muerte desprecia las cimas de la gloria, envuelve igualmente al humilde y al altivo, e iguala los destinos insignificantes con los más gloriosos<sup>131</sup>.
- 15 ¿Dónde están ahora los huesos del incorruptible Fabricio?
- ¿Qué ha sido de Bruto o del inflexible Catón?<sup>132</sup>

<sup>129</sup> El texto dice *mente praecipiti* «con la mente volcada hacia tierra», que aparece en expresiones como *praeceps animus* (Livio, 26, 38, 3). El mismo concepto es expresado en II m. 2, 15 y IV 6, 45. La relación neoplatónica entre la materia y la tierra aparece también en I m. 2, 1 y II m. 10, 16.

<sup>130</sup> Las inscripciones en las imágenes de los antepasados que decoraban la entrada de las mansiones romanas.

<sup>131</sup> Cf. Horacio, *Odas*, 1, 4, 13 ss., como *locus classicus* de esta concepción (H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 68 ss.).

<sup>132</sup> Boecio cita como ejemplo de que la muerte afecta a todos por igual a tres célebres republicanos, exponentes de la estricta moralidad de la antigua Roma (cf. Lucrecio, 3, 1024 ss.; Catulo, *Odas*, 1, 28, 1-20 y 4, 6, 14 ss.). Cayo Fabricio Luscino, cónsul el 278, estando al frente de las tropas romanas que combatían contra Pirro, entregó a este rey un médico traidor que le había propuesto envenenarlo (de ahí el adjetivo *fidelis*). La interrogación retórica sobre los «huesos de Fabricio» está probablemente relacionada con el hecho de que éste, en contra de las costumbres y leyes de su tiempo, fue sepultado dentro de las murallas de Roma. Por otra parte, es difícil asegurar a cuál de los dos Catones hace Boecio referencia. El epíteto *rigidus* («inflexible, severo») puede hacer pensar que se trata de Marco Porcio Catón el Censor (234-149 a.C.), célebre por la austeridad de sus costumbres, su hostilidad hacia Cartago y la defensa

Sobrevive de ellos una vaga fama que señala  
en unas pocas letras un nombre vacío.

Pero el hecho de conocer prestigiosos nombres,

20 ¿nos permite acaso conocer a los desaparecidos?

Una vez muertos, yacéis totalmente ignorados  
y ni la fama os libra del olvido.

Mas si pensáis prolongar la vida  
con el brillo de un nombre mortal,

25 cuando el futuro os arrebate también ese nombre,  
moriréis entonces por segunda vez<sup>133</sup>.

1 8<sup>134</sup> Mas para que no creas que dirijo una guerra implacable contra la Fortuna<sup>135</sup>, admito que hay ocasiones en que no engaña a los hombres y los trata bien: ello ocurre cuando descubre su rostro y declara  
2 abiertamente su manera de ser. Quizás aún no comprendas lo que quiero decir; es algo sorprendente lo que intento decirte y por eso me cuesta encontrar las

de las antiguas tradiciones romanas. Sin embargo ese mismo epíteto es aplicado por Séneca (*Diálogos*, I, 3, 14) a Catón de Utica (95-56 a.C.), bisnieto del anterior y hombre de principios inflexibles y de una absoluta integridad, a quien su devoción a la tradición romana y el deseo de emular a su antepasado llevó a apoyar al gobierno senatorial y a la causa republicana frente a J. César. Por su parte, M. Junio Bruto fue el asesino de César. Es posible que la mención de estos tres defensores del orden republicano sea una indicación de la tendencia política del propio Boecio (cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 69.).

<sup>133</sup> Cf. *Apocalipsis*, 2, 11; 20, 6; 20, 14; 21, 8; Plutarco, *Moralia*, 942F y Séneca, *Diálogos*, 6, 1, 3.

<sup>134</sup> Como conclusión del libro segundo, la Filosofía presenta la paradójica conclusión de que la buena Fortuna es perjudicial para los hombres, mientras que la mala es beneficiosa pues sólo en la adversidad es posible reconocer los verdaderos valores y amigos.

<sup>135</sup> La Fortuna pertenece a la vida de los hombres: se puede uno apartar de ella pero no puede luchar contra ella. La expresión «no se puede luchar con los dioses» se convirtió en un proverbio en la Antigüedad (cf. Homero, *Iliada*, 17, 98; Cicerón, *Tusculanas*, 3, 60) que los pitagóricos pusieron en relación con la regla «sigue a Dios», ya citada por Boecio (cf. I 4, 38 y P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 108, n. 5).

3 palabras para expresar mi pensamiento. El hecho es que creo que la mala Fortuna es mejor para los hombres que la buena, pues ésta, al mostrarse propicia, siempre engaña con su falsa apariencia de felicidad; aquella, presentándose inconstante a través de sus cambios, es siempre sincera. La una engaña, la otra instruye; bajo la apariencia de falsos bienes aquella encadena los espíritus de quienes la disfrutan, ésta los libera al hacerles conocer<sup>136</sup> la fragilidad de la felicidad; puedes ver por tanto que la primera es caprichosa, variable y siempre ignorante de sí misma, la otra es sobria<sup>137</sup>, controlada y prudente por su experiencia de la adversidad. En resumen, la buena Fortuna atrae por sus encantos a los hombres apartándolos del verdadero bien<sup>138</sup>, la mala Fortuna los arrastra con su arpón<sup>139</sup> devolviéndolos hacia los verdaderos valores. ¿Crees que tiene poca importancia que esa severa, esa espantosa Fortuna, te haya revelado los sentimientos de los amigos que te son fieles? Te ha permitido distinguir entre tus amistades los rostros sinceros y los fingidos y al marcharse  
7 se lleva a sus amigos y te deja a los tuyos. ¿A qué precio hubieras comprado ese conocimiento cuando no habías sido tocado por la desventura y te creías afortunado? Lloro ahora si quieres las riquezas perdidas: has encontrado la más preciada de todas las riquezas, tus amigos<sup>140</sup>.

<sup>136</sup> El conocimiento hace a los hombres libres y conduce hasta Dios. Cf. I 2, 6 y I 7, 23.

<sup>137</sup> El concepto de sobriedad, recogido posteriormente por los padres de la Iglesia como *sobria uita*, pertenece a la tradición gnóstico-hermética (cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, op. cit., 199 y, en oposición a *animus ebrius*, III 2, 13).

<sup>138</sup> En el libro tercero demostrará la Fortuna que el *summum bonum* es Dios (III 10, 43). Sobre el concepto de «desvío» (*error*), cf. I m. 1, 21; I 1, 10; I m. 4, 18 y I 5, 3.

<sup>139</sup> El arpón o anzuelo (*uncus*) es uno de los atributos de la Necesidad en Horacio, *Odas*, I, 35, 20, y de ahí pasó a la Fortuna.

<sup>140</sup> La amistad, a la que Boecio ya se ha referido en I m. 1, 21 y II

VIII<sup>141</sup> Si el mundo<sup>142</sup> con fiel estabilidad  
 alterna constante sus ciclos,  
 si elementos opuestos  
 respetan un pacto eterno,  
 5 si Febo<sup>143</sup> trae la rosada luz  
 en su carro de oro  
 para que Febe<sup>144</sup> gobierne las noches  
 que Hésperos ha guiado,

m. 8, 26 ss., es frecuentemente mencionada en la literatura antigua, donde pasó a la sentencia «el mayor de los bienes es un fiel amigo» (cf. Heródoto, 5, 24, 3; Jenofonte, *Anábasis*, 7, 7, 42; Salustio, *Yugurta*, 10, 4; Cicerón, *La amistad*, 6, 20) y constituye uno de los temas fundamentales de las consolaciones (cf. Ovidio, *Tristes*, 1, 9, 5 ss.). Fue también muy valorada por los epicúreos.

<sup>141</sup> Concluye el libro segundo con un himno al Amor, el cual pese a todas las variaciones presentes en el cosmos mantiene el orden en él. Si desapareciera, todos los elementos del universo entrarían en conflicto: por ello, los hombres se deben dejar guiar por el Amor, la fuerza que une y vincula el cosmos. El poema, escrito en gliconios (cf. I m. 6), está dividido en dos partes, cada una de las cuales comprende otras tres, y muestra una notable disposición estructural. En el conjunto de la *Consolatio* cumple una función semejante a la del poema I m. 5: el dominio de la Fortuna es abatido y el amor sitúa a Boecio de nuevo en su verdadera patria. Sobre el significado del poema cf. F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 26 ss.; C. J. de Vogel, «Amor quo caelum regitur», *Vivarium* 1 (1963), 2-34; E. Rapisarda, *La crisi spirituale, op. cit.*, 115 ss. y H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 74-78.

<sup>142</sup> El universo descrito por Boecio corresponde a la ordenación del mundo que hicieron los estoicos: los elementos, cualidades y fuerzas contrapuestas son sometidos y equilibrados por una Ley eterna. La teoría, según de Vogel, *op. cit.*, remonta a Heráclito y Empédocles. El primero contrapuso la guerra y la armonía, a las que mantenía unidas el *Lógos*; el segundo introdujo los conceptos contrapuestos de *philia* (amor) y *neikos* (enemistad). La equiparación que los estoicos, partiendo de Heráclito, realizaron entre el Logos y Zeus, la Previsión y el Fatum, adquirió connotaciones religiosas que conducen directamente a Filón. Por su parte, el equilibrio que la providencia establece entre los diversos elementos del mundo es también un tema estoico al que hace referencia Boecio en otros lugares de la *Consolación* (III m. 2, 1-5; IV m. 6, 4-5). Cf. M. Lapidge, «A Stoic metaphor in Late Latin poetry. The binding of the cosmos», *Latomus* 39 (1980), 817-837.

<sup>143</sup> La misma enumeración de las principales estrellas que en I m. 2, 8 ss y I m. 5, 1 ss.

<sup>144</sup> Otro nombre de la diosa lunar Ártemis. Como Febo, sólo es mencionada en los poemas (cf. IV m. 5, 25 y IV m. 6, 7).

para que el mar insaciable contenga  
 10 sus aguas en un límite fijo<sup>145</sup>,  
 para que las tierras movedizas  
 no puedan extender sus propios confines,  
 a esta serie de fenómenos enlaza  
 quien rige tierras y mares  
 15 y manda en el cielo, el Amor<sup>146</sup>.  
 Si él aflojara sus riendas,  
 cuantos ahora une un amor recíproco  
 al instante se harían la guerra,  
 y lucharían por destruir  
 20 el mecanismo que de común acuerdo  
 animan ahora con su elegante movimiento<sup>147</sup>.  
 El amor también mantiene a los pueblos  
 unidos por un pacto sagrado;  
 él estrecha el sagrado matrimonio  
 25 con el vínculo de los castos amores,  
 es también él quien dicta sus leyes  
 a los fieles amigos.  
 ¡Qué feliz sería el género humano  
 si vuestros corazones fueran gobernados  
 por el amor que gobierna el cielo!». <sup>148</sup>

<sup>145</sup> Cf. I m. 5, 25.

<sup>146</sup> Este antropomorfismo aparece ya en Empédocles y Platón lo recoge especialmente en el *Banquete* y en el *Timeo*. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 76, con referencias a los estoicos y antecedentes en los poetas cristianos como Prudencio, *Ham.* 236 ss. También otros poetas latinos habían tratado el tema del amor en el mismo sentido (cf. Lucano, *Farsalia*, 4, 191).

<sup>147</sup> El movimiento es uno de los rasgos principales de la inmortalidad. Cf. II 5, 9.

<sup>148</sup> L. Alfonsi, «L'umanesimo boeziano della *Consolatio*», *Sodalitas Erasimiana* 1, Nápoles, (1950), 180, 39, ha visto en la conclusión del poema reminiscencias de la terminología y la concepción cristiana. J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 230, señala, sin embargo, pasajes clásicos en que son tratados estos mismos temas (Eurípides, *Fenicias*, 535, ss., Lucrecio, 1, 31 ss., Ovidio, *Fastos*, 4, 97 ss.) y que han podido servir al poeta de modelo. Por su parte, la expresión de deseo final del poema remite directamente al de I m. 5, 46 ss. En conjunto, los versos 22-27 proporcionan una síntesis del libro segundo.



La dulzura de los versos  
es la miel de los remedios  
suaves, de la música  
(2P3.2; también de la  
retórica acá), aunque  
supuestamente la Filosofía  
ya ha comenzado la etapa  
intermedio; ya ha  
comenzado a administrar  
los remedios más fuertes

1 <sup>12</sup> Ella había ya terminado su canto pero yo seguía  
aún ávido de escucharla y mudo de admiración, con los  
2 oídos todavía atentos a la dulzura de sus versos. Y así,  
tras unos instantes, exclamé: «¡Oh, supremo consuelo  
de los espíritus abatidos!<sup>13</sup> ¡Tanto me has reconfortado  
con la fuerza de tus argumentos y la belleza de tu canto  
que desde ahora mismo no me siento incapaz de resis-

<sup>1</sup> El libro tercero es sin duda el más retórico de la *Consolación* y el que más interés ha suscitado. Como en el caso de los dos libros anteriores, se encuentra dividido en dos secciones, separadas por el poema III 9, probablemente la parte más conocida de toda la obra: la primera (1-9) continúa con la exposición de la dialéctica aristotélica de los dos primeros libros. La segunda, desde el metro 9, está más centrada en la epistemología platónica. Mientras que anteriormente ha mostrado Boecio que los bienes terrenales son incompletos pues a cada uno le falta algo, ahora es identificada la verdadera felicidad con Dios cuyos atributos y características son descritas, en especial el problema del Mal. Cf. P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 161 ss., J. Gruber, *Kommentar*, 231-233; S. Lerer, *Boethius and Dialogue*, op. cit., 126 ss. y, sobre los problemas generales que plantea el libro III, K. Büchner, «Bemerkungen zum dritten Buch der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Historisches Jahrbuch* 62/69 (1949), 31-42.

<sup>2</sup> Por la petición de Boecio de recibir un tratamiento más fuerte reconoce la Filosofía que el estado de su discípulo ha mejorado. Antes de mostrarle la verdadera Felicidad, debe insistir en la forma que presenta la falsa.

<sup>3</sup> Referencia al inicio de la *Consolatio*, pues el abatimiento (*languor*) es una de las características principales del *lethargicus*. Cf. IV 4, 42.

tir los golpes de la Fortuna! Por eso, aquellos remedios que encontrabas demasiado enérgicos no sólo no me dan miedo sino que te suplico ardientemente que me permitas escucharlos».

- 3 Ella me dijo entonces: «Me di cuenta de ello cuando, silencioso y atento, asías mis palabras; esperaba ese estado de ánimo, y, a decir verdad, yo misma lo he provocado. En realidad, las medicinas que te faltan por tomar, aunque al probarlas dejan la boca amarga, una 4 vez en el interior proporcionan dulzura. Pero como dices que estás deseoso de oírme, ¡con qué impaciencia arderías si supieras a dónde quiero llevarte!».

«¿A dónde?», pregunté.

- 5 «A la verdadera felicidad», respondió, «a la felicidad con la que tu espíritu también sueña pero que no puede contemplar tal como es porque su vista se detiene en las apariencias»<sup>4</sup>.

- 6 Entonces yo le repliqué: «Habla, te lo suplico, y muéstrame sin dilación cuál es la verdadera felicidad».

- 7 «Lo haré gustosamente», contestó, «por amor a ti; pero antes intentaré esbozar y describir con palabras un tipo de felicidad que te es más conocido; así, cuando la hayas contemplado y vuelvas los ojos en dirección opuesta, podrás reconocer el ideal de la verdadera felicidad»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> *Felicitas* es un término neutro que debe ser precisado: *vera*, perfecta (III 9, 26) es la verdadera felicidad, que se identifica con la *beatitudo*; *falsa* (II 1, 10), *caduca* (II 4, 26), *fragilis* (II 8, 4), *imperfecta* (III 10, 6), *mendax* (III 9, 1), *mutabilis* (II 4, 26), es la felicidad terrena y aparente (cf. I m. 1, 21). Para llegar a la primera es preciso revelar antes la esencia de la falsa felicidad. La referencia al sueño que impide la visión de la realidad procede de Platón (*República*, 533 B; *Menón*, 85 C; *Leyes*, 800 A, 969 B).

<sup>5</sup> *Beatitudo*, la verdadera felicidad. Dada la inexistencia en español de palabras que expresen la oposición que establece Boecio entre *felicitas* y *beatitudo*, preferimos traducir ambos términos por «felicidad».

Ya no solo ha pasado de los más débiles a unos más fuertes, sino que el prisionero, luego de que los más fuertes, los argumentos, ya parecen hacer efecto, le pide a la Filosofía los más enérgicos, el último paso

- 1<sup>6</sup> Quien quiere sembrar un campo virgen, primero libera de malezas la tierra, corta con la hoz zarzas y helechos para que Ceres venga cargada con la nueva cosecha. 5 El fruto de las abejas parece más dulce, si antes han probado los labios un sabor amargo. Los astros brillan más claros cuando el Noto<sup>7</sup> cesa de enviar sus ruidosas lluvias. Cuando Lucifer ha expulsado las tinieblas<sup>8</sup>, 10 el hermoso día conduce sus rosáceos caballos. También tú, que antes has mirado falsos bienes, comienza a sustraer tu cuello a su yugo; entonces los verdaderos valores penetrarán en tu espíritu»<sup>9</sup>.

- 1 2<sup>10</sup> Luego, inmovilizó su mirada por un momento y como si se replegara en la profundidad de sus nobles

<sup>6</sup> Como en el pasaje anterior, Boecio presenta en este poema a la verdadera y a la falsa felicidad recurriendo a las acostumbradas imágenes de la vida campesina y la naturaleza. La recomendación final está relacionada con la descripción de I m. 2, 24 ss. y explica la continuación en el uso de los remedios para la curación. El metro está formado por trímetros dactílicos catalécticos *in syllabam* y monómetros trocaicos catalécticos (peón IV), una combinación muy poco usual que Mario Victorino (*Grammatici Latini*, VI 133, 9 ss., Keil) asocia con las canciones campesinas de Calabria. Cf. L. Pepe, *La metrica*, op. cit., 236 ss.

<sup>7</sup> Cf. II m. 6, 12.

<sup>8</sup> Cf. I m. 5, 10-13. La expulsión de las tinieblas se relaciona con la simbología de la luz mencionada en I m. 2 y 3.

<sup>9</sup> Cf. el final de III m. 8. La relación con I m. 2, 25 y con el mito de la caverna de Platón es evidente. Cf. F. Klingner, *De Boethii*, op. cit., 30 y H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 79 ss.

<sup>10</sup> Comienza la descripción de la falsa Felicidad. Mientras que en el libro segundo se había presentado la prosopopeya de la Fortuna mediante la filosofía popular cinico-estoica, aquí, con una argumentación de tipo lógico, explica la Filosofía el axioma de que todos los hombres se esfuerzan por conseguir la Felicidad, entendida como el estado causado por la consecución de los diferentes bienes: poder, riqueza, fama. Sin embargo, bajo esa diversidad aparente, el alma aspira a un bien superior. Elementos de la filosofía protréptica son fácilmente reconocibles en los argumentos utilizados.

pensamientos, comenzó a hablar de esta manera:

- 2 «Todas las aspiraciones de los hombres, que se manifiestan en el empeño de múltiples actividades, avanzan por senderos diferentes, pero en cualquier caso se esfuerzan por llegar a una única meta, la felicidad<sup>11</sup>.  
 3 Este es el bien que, una vez poseído, nadie puede desear otro mayor. Es en verdad el más importante de todos los bienes y a todos los contiene en sí<sup>12</sup>; si faltara alguno, no podría ser el bien supremo puesto que fuera de él quedaría algo que se podría desear. Es por tanto evidente que la felicidad consiste en un estado perfecto que reúne en sí todos los bienes.  
 4 Es este estado, como ya he dicho, el que todos los hombres se esfuerzan en obtener aun por caminos diferentes; en efecto, existe en las mentes humanas un deseo innato del verdadero bien, pero el error los desvía hacia los falsos bienes<sup>13</sup>. Por eso algunos, que creen que el sumo bien consiste en no carecer de nada<sup>14</sup>, se esfuerzan para tener abundancia de riquezas; otros, por el contrario, estimando que el bien es aquello que proporciona el mayor respeto, se afanan en ser honrados por sus conciudadanos mediante el ejercicio  
 6 de cargos honoríficos. Los hay que están convencidos de que el bien supremo reside en el poder absoluto; éstos quieren ejercer el poder ellos mismos o procuran

beatitudinis

estar cerca de quienes lo tienen. En cuanto a los que creen que la celebridad es lo mejor, se empeñan sin tregua, con las artes de la guerra o con las de la paz, en difundir la fama de su nombre.

- 7 La mayoría, sin embargo, mide el disfrute del bien en términos de alegría y regocijo y creen que la felicidad suprema consiste en entregarse al placer. Hay también quienes confunden entre sí fines y causas, como los que desean las riquezas para conseguir el poder y los placeres, o quienes aspiran al poder para conseguir riquezas o extender su renombre.  
 9 Así pues, en torno a estas y otras motivaciones semejantes gira la finalidad de los actos y deseos de los hombres: un rango elevado y el apoyo popular, que parecen propiciar cierta celebridad, o mujer e hijos, de los que se esperan satisfacciones; en cuanto a los amigos, los más fieles no se incluyen entre los bienes de la fortuna sino en los de la virtud, mientras los otros se buscan o por amor al poder o por el placer que procuran<sup>15</sup>. Y con respecto a los bienes del cuerpo es obvio que están relacionados con los que he mencionado antes: una constitución fuerte y una gran estatura parecen conferir prestancia, la belleza y la agilidad procuran celebridad, y la salud, placer<sup>16</sup>. A través de todo esto resulta evidente que sólo se desea la felicidad, pues si uno busca algo por encima de cualquier otra cosa es porque lo considera el bien supremo. Pero hemos definido la felicidad como el bien supremo; por lo tanto cada uno considera que la felicidad es el estado que desea con preferencia a todos los demás.

<sup>11</sup> Cf. Platón, *Eutidemo*, 278 A; Aristóteles, *Protréptico*, frag. b 93-96 D; Cicerón, *Fines*, 5, 86; Séneca, *Epistolae*, 44, 7; Plutarco, *Moralia*, 5 C ss.; Agustín, *Vida feliz*, 2, 10 c. A este concepto vuelve a referirse Boecio en IV 2, 10 y IV 3, 3.

<sup>12</sup> La definición procede de Platón, *Filebo*, 60 B.

<sup>13</sup> Sobre la imagen de los diversos caminos que puede seguir el hombre, que aparece en diversos lugares de la *Consolación* (I m. 7, 23; III 10, 37, etc.), cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094 A. El «error» en el sentido etimológico de «desvío» (cf. I 3, 8; I m. 7, 23 y II 8, 5).

<sup>14</sup> Esta es la característica del *summum bonum* y de la *beatitudo* (cf. III 9, 4 ss.).

<sup>15</sup> Sobre la amistad, cf. II 8, 6 y III 5, 13 ss.

<sup>16</sup> También mediante los bienes corporales (*corporis bona*) aspiran los hombres a conseguir los mismos bienes arriba mencionados: *ualentia* (sinónimo de *potentia*), *celebritas* y *uoluptas*. Cf. II 8, donde Boecio muestra que los *corporis bona* carecen de valor.



- 12 Tienes, pues, ante tus ojos una imagen aproximada de la felicidad humana: riquezas, honores, poder, gloria, placeres. Precisamente por tener en cuenta sólo esto, Epicuro sostuvo de manera consecuente que el bien supremo se identifica con el placer, ya que todo lo demás parece concebido para procurar deleite al espíritu<sup>17</sup>.
- 13 Pero vuelvo a las aspiraciones de los hombres, cuyo espíritu, aun con la memoria ofuscada<sup>18</sup>, busca su propio bien y, sin embargo, a la manera de un borracho, no sabe encontrar el camino por el que volver a casa<sup>19</sup>.
- 14 ¿Dan realmente la impresión de equivocarse aquellos que se esfuerzan por no carecer de nada? Sin embargo no hay ninguna otra cosa que pueda completar la felicidad como la abundancia de todo tipo de bienes, una abundancia que elimine la necesidad de lo ajeno y sea
- 15 autosuficiente. ¿Se equivocan acaso quienes piensan que lo mejor es también lo más digno de respeto? En

felicetatis

laetitia (alegría)

<sup>17</sup> La moral propugnada por Epicuro tenía como fin alcanzar la felicidad del hombre mediante el uso equilibrado y razonado de los placeres. Esta búsqueda de la felicidad no debe confundirse con el hedonismo vulgar, porque tiene como componente esencial la «imperturbabilidad» (*ataraxia*) e implica una relativa austeridad. Boecio, que en el libro primero había expresado una cierta disconformidad con los seguidores del epicureísmo (cf. I 3, 7), presenta aquí una versión más ecuaníme de la doctrina del filósofo griego, apartándose de la deformación polémica del epicureísmo común en la baja latinidad y en muchos escritores cristianos anteriores.

<sup>18</sup> La noción platónica de la memoria es un tema importante a lo largo de este libro tercero. La niebla que ofusca la memoria, imagen que ya apareció en I 6, 21 y I 1, 13, es el síntoma de los hombres que no conocen el verdadero bien porque no lo recuerdan.

<sup>19</sup> La imagen del borracho que no puede volver a su propia casa (aquí con el sentido de «patria»; cf. I 5, 3 y IV 1, 8) procede de Platón (*Fedón*, 79 C). Cf. I 3, 12 y II 8, 4. El viejo mito del olvido (cf. Hesíodo, *Teogonía*, 227) lo introduce Platón en la literatura filosófica (*República*, 621 a) y por influencia del gnosticismo desempeña un papel importante en el neoplatonismo. Cf. Macrobio, *Comentario al Somnium Scipionis*, I, 12, 8.

- absoluto; de hecho, no puede carecer de valor ni ser despreciable aquello que casi la totalidad de los mortales se esfuerza en obtener. ¿Y no hay que contar entre los bienes al poder? ¿Qué ocurre entonces? ¿Debemos considerar como un estado de debilidad y carente de vigor aquello que resulta ser superior a todo? ¿Tal vez no debamos hacer ningún caso a la celebridad? Pero no se puede evitar que todo aquello que sobresale de manera particular parezca también que es lo más
- 16 ilustre. ¿Qué importa decir que la felicidad no conoce la angustia o la tristeza, que no está sujeta a dolores ni vejaciones, pues incluso en las cosas insignificantes se busca aquello cuya posesión y disfrute procura placer?
- 17 Pues bien, son precisamente estas cosas lo que los hombres quieren obtener y es este el motivo de que deseen riquezas, honores, poder, gloria y placeres, porque están convencidos de que con su posesión conseguirán la autosuficiencia, el respeto, el poder, la
- 18 fama y la felicidad<sup>20</sup>. El bien es, pues, aquello que los hombres persiguen a través de intereses tan diversos; fácilmente puede verse cuán grande es el poder de la naturaleza a este respecto ya que, aun pensando de manera tan diversa y hasta contradictoria, con todo coinciden los hombres en elegir el bien como su fin.

*cinco bienes que en conjunto constituyen el summum bonum; la felicidad verdadera (¿diría uno que son las características de la felicidad verdadera, de la beatitud?)*

<sup>20</sup> Resume una vez más Boecio los cinco bienes que en conjunto constituyen el *summum bonum*: *sufficientia*, *reuerentia*, *potentia*, *celebritas* y *laetitia*, a los que los hombres atribuyen cinco valores materiales falsamente tenidos por bienes: *diuitiae*, *dignitates*, *regna*, *gloria* y *uoluptates*. Este sistema procede de la descripción platónica y aristotélica de la *eudaimonía*. Cf. O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh, 1969<sup>2</sup>, 289.

- II<sup>21</sup> Con cuántas riendas gobierna las cosas  
la naturaleza poderosa, con qué leyes<sup>22</sup> conserva  
previsora la inmensidad del orbe,  
y contiene cada elemento, sujetándolo con nudo  
5 insoluble, he decidido exponer  
con canto melodioso a los acordes de mi morosa lira.  
Aunque arrastren magníficas cadenas  
los leones de Cartago<sup>23</sup>, tomen el alimento  
que la mano le ofrece y, acostumbrados a sufrir  
10 sus golpes, teman a su salvaje domador,  
si la sangre tiñe sus aterradoras fauces,  
revive entonces su adormecido coraje  
y con profundos rugidos recuperan su naturaleza;  
rotas sus ataduras liberan sus cuellos  
15 y primero el domador satisface su rabiosa furia  
desgarrado por los dientes ávidos de sangre.  
El pájaro que trina sobre las altas ramas  
es encarcelado en el interior de una jaula<sup>24</sup>;

<sup>21</sup> La naturaleza mantiene el orden con sus leyes previsoras y a pesar de que en ocasiones son forzadas hasta el olvido, pueden volver a actuar, como muestran las imágenes de los leones encadenados o los pájaros enjaulados. La última imagen, Febo (que ya ha aparecido como garante del orden natural; cf. I m. 3, 9) retornando a su refugio nocturno, se aparta de las anteriores en las que destaca fuertemente la idea de la violencia (v. 8, *uincula*; v. 18, *caueae clauditur antro*; v. 27, *ualidis uiribus*) y sirve para introducir la conclusión: todas las cosas siguen su orden acostumbrado. El poema está en dímetros anapésticos acatalécticos (cf. I m. 5).

<sup>22</sup> Las leyes de la naturaleza, idea en la que los estoicos habían insistido, carecen en este verso de la connotación explícitamente cristiana que Agustín les dio con la concepción de la *lex creatoris*. Cf. H. Galinsky, *Naturae cursus*, op. cit., 28 ss.

<sup>23</sup> Los leones cartagineses (*poeni leones*) solían ser utilizados en Roma en los espectáculos del circo. Las imágenes tomadas al mundo animal son frecuentes entre los estoicos (cf. Séneca, *Epístolas*, 41, 6 y, en la tradición literaria, Esquilo, *Agamenón*, 717, Píndaro, *Olimpicas*, 11, 19; Virgilio, *Eneida*, 6, 724; Lucano, 4, 237) pues sirven para mostrar la idea de comunidad universal (*oikeiosis*) de la que participan tanto el hombre como los animales.

<sup>24</sup> K. Büchner (*Bemerkungen*, op. cit., 289) ha visto en esta

- aunque el hombre con cuidado amistoso  
20 y gran cariño le ofrece bebidas  
endulzadas con miel y abundante alimento,  
si, al saltar en su estrecho enrejado,  
llega a ver las gratas sombras de los bosques,  
pisotea el alimento y lo dispersa con sus patas,  
25 y desconsoladamente suspira por sus bosques,  
a sus bosques con dulce voz canta.  
La rama, obligada por una fuerte presión,  
pliega hacia tierra la extremidad de su tallo;  
pero si la mano que la curva, la libera,  
30 la cima se endereza de nuevo hacia el cielo.  
Febo desaparece en las aguas de Hesperia<sup>25</sup>,  
pero por un camino secreto vuelve otra vez su carro  
hacia su acostumbrado punto de partida.  
Todas las cosas tienden a reencontrar sus propios orí-  
genes  
35 y cada una se complace en retornar allí.  
Nada tiene un orden establecido  
si no ha unido entre sí principio y fin  
ni ha completado su ciclo cerrado<sup>26</sup>.

comparación una referencia al mito platónico de la caverna. E. Rapisarda («Poetica e poesia in Boezio», *Orpheus* 3 [1956], 23-40), por el contrario, acentúa el componente biográfico de la imagen. Cf. también Ovidio, *Pónicas*, I, 3, 39 ss. y H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 82.

<sup>25</sup> Hesperia eran en la Antigüedad las regiones occidentales, Italia con respecto a Grecia, España con respecto a Italia (cf. I m. 2, 16). La imagen de Febo como garante del orden en el cosmos cierra la serie de ejemplos.

<sup>26</sup> *Stabilem... orbem* («ciclo cerrado»), como símbolo de la simetría perfecta, en relación con el *ordo* de la naturaleza. El movimiento natural de todas las cosas forma un círculo desde el punto de partida (*ortum*, *arkhé*) hasta su meta (*finis*, *télos*). Boecio expresa la idea del movimiento cíclico de Platón y Aristóteles con imágenes latinas (cf. Lucrecio, 5, 76 ss. y Séneca, *Epístolas*, 36, 11). Cf. H. Galinsky, *Naturae cursus*, op. cit., 16 ss. y H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 82 ss.

- 1 3<sup>27</sup> Vosotros también, criaturas terrenas, veis como en sueños vuestro origen, aunque sea a través de una imagen imprecisa, y con el pensamiento, pese a ser poco penetrante, conseguís entrever el verdadero fin, la felicidad; por ello vuestra inclinación natural os arrastra hacia el verdadero bien mientras vuestra variada ignorancia os aparta de él. Piensa, en efecto, si los medios con los cuales los hombres creen alcanzar la felicidad son capaces de conducirlos al fin que se han fijado. Si verdaderamente el dinero, los honores o el resto de esos medios condujera a un estado que pareciera incluir todos los bienes existentes, yo también estaría dispuesta a admitir que algunos hombres pueden llegar a ser felices con su adquisición. Pero si no son capaces de cumplir aquello que prometen y carecen de un considerable número de bienes, ¿no es evidentemente falsa la apariencia de felicidad que ellos producen?
- 5 Comienzo, pues, por preguntarte a ti, que hasta hace poco vivías entre riquezas: entre aquellos ilimitados recursos, ¿no se vio nunca turbado tu espíritu por la inquietud<sup>28</sup> provocada por alguna contrariedad?».
- 6 «No puedo recordar», respondí, «haber tenido mi espíritu suficientemente tranquilo como para que no me angustiara siempre alguna».
- 7 «¿Y no te ocurría esto bien porque te faltaba algo que no querías que faltase, bien porque había algo que no hubieses querido que existiese?».
- «Así es», respondí<sup>29</sup>.

beatitudinis

<sup>27</sup> Continúa la Filosofía mostrando el error de los hombres al perseguir falsos bienes que no les reportan la verdadera felicidad sino sólo preocupaciones, enemistades y luchas, como Boecio mismo puede comprender por sus propias experiencias.

<sup>28</sup> La inquietud (*anxietas*) pertenece al conjunto de los males (cf. I 1, 9; I m. 7, 25; II 4, 11) y no sólo acompaña a las riquezas sino también a las *uoluptates* (III 7, 1) y al poder (III 9, 20).

<sup>29</sup> El diálogo siguiente sigue el modelo creado por Platón, con

- 8 «Así pues, ¿en un caso deseabas algo que tenías, en otro, algo que te faltaba?».
- «En efecto», dije.
- 9 «¿Pero si se desea alguna cosa», continuó ella, «no es porque se carece de ella?».
- «Sí», respondí.
- «Entonces, quien carece de algo no es completamente autosuficiente».
- «En modo alguno», respondí.
- 10 «Así pues», dijo, «tú, rodeado de riquezas, ¿sufrías esa insuficiencia?».
- «¿Por qué negarlo?», respondí.
- 11 «Por consiguiente, las riquezas no pueden librarnos de la necesidad y hacernos autosuficientes, que es precisamente lo que parecían prometer».
- 12 Ahora bien, creo que también debemos señalar especialmente que el dinero, por su propia naturaleza, no tiene nada que le impida ser arrebatado a quienes lo poseen en contra de su voluntad<sup>30</sup>.
- «Lo admito», dije.
- 13 «¿Y cómo no vas a admitirlo cuando cada día hay alguien más fuerte que lo arrebató a otro contra su voluntad? ¿Cuál es el origen de todos los recursos judiciales sino las reclamaciones de dinero sustraído por la fuerza o por el fraude a alguien en contra de su voluntad?».
- «Así es», dije.
- 14 «Por tanto», continuó, «se necesita recurrir a una ayuda exterior para que cada uno pueda proteger su propio dinero».

una correspondencia casi exacta en las fórmulas de relación entre preguntas y respuestas. Cf. F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 75 ss. y J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 248.

<sup>30</sup> Completa esta argumentación la idea (II 5, 3) de que las riquezas no constituyen ningún bien, acentuando aquí la Filosofía la inseguridad de su posesión. Cf. Horacio, *Sátiras*, I, 1, 76 ss.



«¿Quién podría negar eso?», respondí.

- 15 «Y sin embargo, no habría necesidad de esa ayuda si no se poseyera el dinero, que es lo que puede perderse».

«Eso está fuera de toda duda», respondí.

- 16 «Luego llegamos a una conclusión opuesta a la esperada: esas riquezas que se creía que procuraban la autosuficiencia, hacen en realidad dependientes de una ayuda exterior.

- 17 En todo caso, ¿cómo podrían evitar las riquezas esa dependencia? ¿Acaso los ricos no pueden tener hambre, no pueden conocer la sed, no sienten los cuerpos de los ricos el frío invernal? Pero los ricos, dirás, tienen medios con los que calmar el hambre, con los que librarse de la sed y del frío. Las riquezas pueden, es cierto, hacer más soportable la necesidad pero no pueden suprimirla por completo; si ésta, en efecto, siempre anhelante y exigiendo, es satisfecha con riquezas, es necesario que surja una nueva que debamos
- 19 satisfacer<sup>31</sup>. Paso por alto el hecho de que basta muy poco para satisfacer a la naturaleza, mientras que nada es bastante para la avaricia.

Por tanto, si las riquezas no pueden alejar la necesidad y ellas mismas crean la suya propia, ¿qué razón hay para creer que pueden ofrecer una garantía de suficiencia?<sup>32</sup>

III<sup>33</sup> Aunque en inagotable corriente de oro el rico amontone, avaro, riquezas que no le saciarán,

<sup>31</sup> Referencia al pensamiento epicúreo de que si la necesidad puede ser satisfecha con las riquezas, ésta nunca tendrá término pues siempre puede existir algún otro deseo que deba ser satisfecho.

<sup>32</sup> Cf. III 2, 19.

<sup>33</sup> La conclusión de la prosa anterior de que ni las mayores riquezas pueden satisfacer plenamente a los hombres es expresada mediante dos imágenes: las perlas y los productos del campo; tras la

o cargue su cuello con las perlas del Mar Rojo<sup>34</sup>, y labre sus fértiles campos con centenares de bueyes, 5 la angustia devoradora<sup>35</sup> no le abandonará mientras [viva, y cuando muera, sus vanas riquezas no le acompañarán.

- 1 4<sup>36</sup> Pero los cargos, dirás, proporcionan a quienes los alcanzan honorabilidad y respetabilidad. ¿Tienen acaso las magistraturas el poder de inculcar la virtud en las mentes de quienes las ejercen? ¿los libran de sus 2 vicios? Al contrario, no suelen hacer desaparecer la corrupción sino que más bien la sacan a la luz; por esta causa nos indignamos de ver que las magistraturas a menudo caen en las manos de los hombres más corruptos; por eso Catulo llama escrófula a Nonio<sup>37</sup>, a pesar 3 de que se sentaba en la silla curul. ¿Ves cuánto deshonor acarrear los cargos a las personas indignas? Su indignidad sería menos notoria si no fueran distingui-

muerte, las riquezas carecen de sentido. Trímetros yámbicos y pentámetros dactílicos. Cf. H. Schible, *Die Gedichte*, op. cit., 84 ss.

<sup>34</sup> En la Antigüedad esta denominación se utilizaba para referirse al golfo Pérsico, al océano Índico y a lo que hoy denominamos mar Rojo.

<sup>35</sup> Reaparece el motivo de la *anxietas* de III 3, 5 (cf. también III 5, 7; III m. 7, 6; III 9, 20).

<sup>36</sup> A partir de una imagen de Catulo y de la propia experiencia de Boecio, la Filosofía destaca que la *dignitas* que proporcionan cargos y honores está al alcance de los peores hombres pero no les puede conferir la *virtus*. Además, el valor de las dignidades cambia según los lugares y los tiempos, por lo que no pueden representar el verdadero fin de nuestras aspiraciones (cf. II, 6).

<sup>37</sup> Cf. Catulo 52, 2: *Sella in curuli struma Nonius sedet* («Sobre la silla curul está sentado Nonio, el escrófula»). Nonio era un personaje del entorno de César y Catulo presenta el defecto físico como manifestación de la catadura moral del personaje. En cuanto al significado del término *struma*, «escrófula», es un tumor, una predisposición a ciertas afecciones de los sistemas tegumentarios, linfático y óseo, según Plinio (cf. *Historia Natural*, 37, 81) la tuberculosis crónica de los ganglios linfáticos, huesos y articulaciones.

4 dos por ningún cargo. ¿Cuántos peligros pudieron inducirte a ti mismo a pensar aceptar el ejercicio de una magistratura en compañía de Decorato<sup>38</sup>, cuando percibías en él el espíritu de un inundo bufón y de un  
5 delator? En efecto, no podemos juzgar dignos de respeto por los cargos que ejercen a quienes consideramos  
6 indignos de ejercer esos mismos cargos. Por el contrario, si vieras a una persona dotada de sabiduría, ¿podrías no considerarla digna de respeto o de esa sabiduría de la que está dotada?».

«De ninguna manera».

7 «La virtud posee, en efecto, una dignidad propia<sup>39</sup>, que se transmite espontáneamente a aquellos a los que  
8 se asocia. Y puesto que los honores que proceden del pueblo no pueden producir este efecto, resulta evidente que no poseen la belleza<sup>40</sup> que caracteriza a la dignidad.

9 A este respecto debo añadir una observación: si el desprecio por alguien es tanto mayor cuanto mayor es

<sup>38</sup> Decorato fue cuestor desde septiembre del 523 hasta agosto del año siguiente, y murió a finales del 524 (Casiodoro, *Variae*, 5, 3, 4). El pasaje plantea un difícil problema pues Boecio ejerció su magistratura desde septiembre del 522 hasta agosto del 523, y además no fue cuestor, sino *magister officiorum*. No se entiende por tanto cómo Boecio afirma haber sido cuestor con Decorato. Una posible explicación puede estar en el hecho de que bajo el dominio godo ambos cargos tenían atribuciones muy similares, tendiendo a confundirse. Por otra parte, el texto de Boecio dice «se había dejado inducir», pero no que ejerciera realmente la magistratura con Decorato. Se podría pensar que Boecio, tras finalizar su cargo en agosto del año 523, aceptó presentar su candidatura de *magister officiorum* por segunda vez, mientras que el cargo de cuestor se asignaba a Decorato. Como apoyo a esta interpretación pueden entenderse las acusaciones formuladas por Cipriano contra Boecio de haber aspirado ilegítimamente a un alto cargo (cf. intr. 11 ss. y L. Obertello, *Boecio*, op. cit., I, 127 ss.).

<sup>39</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095 B, 26 ss. sobre la virtud de la verdadera dignidad.

<sup>40</sup> Cf. III 10, 26.

el número de los que lo desprecian, puesto que los cargos no pueden hacer respetable a las personas que expone a la mirada de la mayoría, contribuye más bien  
10 a acrecentar el desprecio hacia los deshonestos. Pero esto no deja de tener consecuencias pues estas personas deshonestas hacen que los cargos que manchan con su contacto corruptor tengan su misma condición.

11 Y para que te des cuenta de que el verdadero respeto no puede alcanzarse mediante estas fugaces dignidades, piensa en esto: si un hombre que ha sido en repetidas ocasiones cónsul llegase casualmente a pueblos bárbaros, ¿el cargo que ha desempeñado lo hará quizás digno de respeto a los ojos de esos extranjeros?  
12 Ahora bien, si este privilegio fuese connatural a los cargos, en ningún lugar de la tierra perderían éstos su función<sup>41</sup>, de la misma manera que el fuego no deja nunca de calentar, sea cual sea el lugar en que se  
13 encuentre. Pero como los cargos no poseen un valor propio sino el que les atribuye la equivocada opinión de los hombres, cuando se presentan ante personas que no los consideran como tales pierden inmediatamente su prestigio.

14 Pero esto sucede entre pueblos extranjeros; en nuestro país, donde han visto la luz, ¿acaso perduran  
15 eternamente? La pretura<sup>42</sup>, en otro tiempo cargo que confería un gran poder, es ahora un título vacío y una

<sup>41</sup> Según P. Courcelle (*La Consolation*, op. cit., 348), esta opinión de Boecio se referiría en concreto a la situación política bajo Teodorico y los godos, que no tenían el menor respeto por las dignidades romanas.

<sup>42</sup> La pretura fue durante la República una de las magistraturas superiores *cum imperio*, con funciones de comandante del ejército y administrador de justicia, pero en la época imperial sus prerrogativas se vieron gradualmente reducidas en favor del poder imperial hasta convertirse en un cargo poco más que honorífico, considerado por las familias importantes como un impuesto virtual dados los gastos a los que daba lugar.

pesada carga para los recursos de los senadores<sup>43</sup>; en otro tiempo, cuando alguien se ocupaba del aprovisionamiento del pueblo, era considerado un personaje importante<sup>44</sup>, ahora, por el contrario, ¿hay algo más

16 banal que esta prefectura? En realidad, como acabo de decir, aquello que en sí mismo carece de gloria adquiere o pierde alternativamente esplendor según la opinión que se tenga de quienes lo asumen.

17 Consiguientemente, si los cargos no pueden hacer a las personas respetables, si además se manchan al contacto de los hombres deshonestos, si con el paso del tiempo dejan de brillar, si pierden su valor en función de la estimación de los pueblos, ¿qué belleza podrán tener en sí mismos que los haga deseables y, mucho menos, cómo podrán conferirla a otros?

IV<sup>45</sup> Aunque espléndido se adornara con púrpura tiria<sup>46</sup> y nívicas perlas, a todos resultaba odioso Nerón<sup>47</sup> por sus crueles excesos.

<sup>43</sup> En época de Boecio, los senadores (*senatorii census*) se veían sometidos a una doble presión; por una parte la que ejercía el rey bárbaro, que exigía su total sumisión, y por otra las debidas a las reclamaciones provenientes del emperador de Oriente al que estaban ligados por el común sentimiento de romanidad. A estas dificultades de índole política se añadía la necesidad de defenderse de la rapacidad de los jefes godos, ávidos de apoderarse de sus riquezas.

<sup>44</sup> En el texto Boecio utiliza la palabra *magnus*, quizás en alusión a Pompeyo Magno (106-48 a. C.) que se distinguió por su preocupación por el aprovisionamiento del grano (*annona*); en épocas posteriores el prefecto de la *annona* tenía una pesada tarea pues en tiempos de carestía el trabajo podía llegar a ser peligroso a causa de los motines populares.

<sup>45</sup> Las anteriores reflexiones generales sobre el valor de las dignidades concluyen con el ejemplo de Nerón, prototipo del tirano y del malvado que sin embargo tiene poder para conferir cargos y dignidades. Faláceos (como I m. 4) alternando con decasílabos alcaicos.

<sup>46</sup> Cf. II m. 5, 8 ss.

<sup>47</sup> Sobre Nerón como imagen del tirano, cf. P. Courcelle, *La*

5 Pero a veces maligno ofrecía a los venerables senadores indignas sillas curules<sup>48</sup>.

¿Quién podría pues considerar felices esos honores que conceden los miserables?

beatos

1 5<sup>49</sup> ¿Puede acaso el poder real o la proximidad a los reyes hacer a un hombre poderoso? ¿Por qué no, dirás, 2 puesto que su felicidad perdura eternamente? Sin embargo, el pasado está lleno, como también el presente<sup>50</sup>, de ejemplos de reyes cuya felicidad se cambió en desgracia. ¿Verdaderamente magnífico este poder que ni siquiera resulta capaz de conservarse a sí mismo!<sup>51</sup>

3 Y si este poder ejercido sobre los reinos es una garantía de felicidad, ¿no es cierto que cualquier reducción de ese poder disminuirá la felicidad e introducirá 4 la desgracia?<sup>52</sup> Sin embargo, por mucho que se extiendan los imperios humanos, necesariamente quedan muchos pueblos que escapan a la dominación de los

*Consolation*, op. cit., 347 ss. A él se refiere también con duras palabras Agustín, *Ciudad de Dios*, 5, 19.

<sup>48</sup> *Indecores curules* (propiaemente «sillas curules», prerrogativas de las magistraturas superiores) empleado en el sentido de «cargos». Boecio añade el calificativo «indignas» por ser conferidas por un cruel tirano sin cordura y de inconfesables razones. Se pone así de relieve otro aspecto de la inconsistencia de los cargos: no sólo no mejoran a los malvados, sino que además quitan la honorabilidad de las personas honradas al aceptar cargos de soberanos indignos.

<sup>49</sup> En esta parte son representadas las limitaciones del poder, por grande que sea, con ejemplos históricos como el de Damocles, que muestran a los poderosos sometidos también a la Fortuna. Antecedentes de esta formulación aparecen en Cicerón, *Tusculanas*, 5, 61 ss.; Horacio, *Odas*, 3, 1, 17; Sidonio Apolinario, *Epístolas*, 2, 13; Macrobio, *Sueño de Escipión*, 1, 10, 16. Cf. P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 350.

<sup>50</sup> Posible referencia a Odoacro. Cf. intr. 3.

<sup>51</sup> Irónico como II 5, 35 y II 7, 12.

<sup>52</sup> En el texto Boecio utiliza dos términos diferentes para referirse a la felicidad: la felicidad terrena, relativa (*felicitas*) y la felicidad espiritual, ideal (*beatitudo*).



- 5 reyes<sup>53</sup>. Por otra parte, allí donde falta el poder que hace felices a los hombres, se desliza esa ausencia de poder que los hace desgraciados y en consecuencia es inevitable que de este modo los reyes obtengan una parte mayor de desgracias<sup>54</sup>.
- 6 Un tirano, que conocía por experiencia los peligros de su condición, representó el miedo propio de quienes gobiernan mediante la aterradora imagen de una espada que pendía sobre la cabeza<sup>55</sup>. ¿Qué clase de poder, pues, es ese que no puede alejar la mordedura de la inquietud ni de evitar el aguijón del miedo? Bien quisieran los poderosos vivir sin preocupaciones, pero no
- 8 pueden; y con todo se jactan de su poder. ¿Consideras acaso poderoso a quien ves que desea lo que no puede obtener? ¿Consideras poderoso a quien cubre sus costados con guardias, a quien tiene miedo de aquellos a los que él mismo quiere infundir miedo, a quien para parecer poderoso se pone en las manos de sus servidores?<sup>56</sup>
- 9 ¿Para qué voy a hablar de los cortesanos de los reyes, cuando te estoy mostrando hasta qué punto su

<sup>53</sup> El mismo argumento fue utilizado antes (II 7, 7 ss. y III 4, 11 ss.) para referirse a las limitaciones de la fama.

<sup>54</sup> Hay que sobreentender «... que de felicidad».

<sup>55</sup> Esta historia es contada, entre otros, por Cicerón (cf. *Tusculanas*, 5, 61). Cuando Damocles elogió la felicidad de Dionisio (405-367), tirano de Siracusa, éste le propuso experimentarla por sí mismo. Lo invitó a un banquete e hizo que sobre su cabeza colgara una espada desnuda suspendida por un simple cabello. La frase «la espada de Damocles» se hizo así proverbial para simbolizar los peligros a los que se ven constantemente expuestos los poderosos y la naturaleza precaria de su felicidad (cf. Horacio, *Odas*, 3, 1, 17; Persio, 3, 40; Macrobio, *Comentario al Sueño de Escipión*, 1, 10, 16). El miedo de los tiranos es desarrollado desde Platón (cf. *República*, 579 b) por Jenofonte, Isócrates, Cicerón, Séneca. Cf. J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 256.

<sup>56</sup> Cf. Platón, *República*, 578 D; Cicerón, *Tusculanas*, 5, 62; Séneca, *Diálogos*, 4, 11, 3.

- misma condición es vulnerable?<sup>57</sup> Ellos son en realidad víctimas del poder absoluto de los reyes, tanto cuando
- 10 están en auge como cuando caen. Nerón obligó a Séneca, su amigo y maestro, a no tener más libertad que la de elegir su muerte<sup>58</sup>; a Papiniano, poderoso durante mucho tiempo en la corte, Antonino lo entregó a las
- 11 espadas de sus soldados<sup>59</sup>. Sin embargo, uno y otro quisieron renunciar a su poder y Séneca intentó incluso ceder sus riquezas a Nerón y retirarse a la vida privada; arrastrados por el peso de su misma grandeza, ninguno de ellos consiguió sin embargo aquello que quería.
- 12 ¿Qué clase de poder, pues, es éste que aterroriza a los que lo detentan, que pone en peligro a quienes desean ejercerlo y del que no te puedes librar cuando quieres renunciar a él?
- 13 ¿Se puede acaso confiar en amigos ganados no por nuestra virtud sino por nuestra fortuna?<sup>60</sup> Aquel al que la prosperidad ha hecho amigo, la adversidad lo hará
- 14 enemigo. ¿Y qué plaga es más perniciosa que un enemigo que pertenece a nuestro círculo de amistades?

V<sup>61</sup> Quien desee ser poderoso,  
que domine el desenfreno de sus instintos

<sup>57</sup> La Filosofía argumenta aquí en relación con la situación personal de Boecio pero el uso de ejemplos históricos hace la demostración más objetiva y adecuada para la *Consolatio*.

<sup>58</sup> Cf. I 3, 9. Séneca se vio obligado a suicidarse el año 65. Por Tácito (*Anales*, 14, 53) y Suetonio (*Nerón*, 35, 5) sabemos que intentó inútilmente cambiar su suerte ofreciendo a Nerón su patrimonio.

<sup>59</sup> Papiniano Emilio (146-212) fue un famoso jurista romano que ejerció importantes cargos en la administración imperial bajo Marco Aurelio, Septimio Severo y Caracalla (aquí Antonino por el *nomen* de la dinastía). Fue decapitado por negarse a justificar ante el Senado la muerte de Geta, hermano del emperador, asesinado por orden de Caracalla.

<sup>60</sup> Cf. II 8, 6.

<sup>61</sup> Mediante conocidas imágenes y metáforas que se hacen usua-

y no someta a vergonzosas cadenas  
el cuello vencido por las pasiones<sup>62</sup>;

- 5 aunque la lejana tierra de la India  
tiemble bajo tus leyes,  
y en el fin del mundo Tule<sup>63</sup> te obedezca,  
si no puedes expulsar las negras preocupaciones  
y liberarte de los desgraciados lamentos,  
10 no tienes ningún poder.

- 1 <sup>64</sup> ¡Qué engañosa es la gloria a menudo! ¡Y qué  
vergonzosa!<sup>65</sup> Por esto el poeta trágico, no sin razón,  
exclamó:

*¡Oh gloria, gloria, que a miles de mortales  
nacidos de la nada inspiraste una vida de vana-  
gloria!*<sup>66</sup>

les en la poesía latina a partir de Virgilio y Horacio, Boecio representa en forma poética la idea expresada en III 5, 7: el poder sobre el mundo no significa poder sobre las propias preocupaciones. Se trata de dímetros anapésticos catalécticos (como II m. 5).

<sup>62</sup> Cf. I m. 2, 25.

<sup>63</sup> La India y Tule representaban para los romanos el límite del mundo conocido. *Ultima Thyle* se refería a una tierra (o isla) fabulosa situada en el norte de Europa y que fue descrita por vez primera por el navegante y geógrafo griego Piteas. Se la suele identificar indistintamente con Islandia, Noruega o las islas Shetland (cf. Virgilio, *Geórgicas*, I, 30; Séneca, *Medea*, 379). En cuanto a la India, cf. Virgilio, *Eneida*, 6, 794.

<sup>64</sup> La siguiente prosa analiza la cuestión de la gloria, que presenta las mismas limitaciones que el poder. El linaje no puede procurar la verdadera gloria pues se basa en los méritos de los antepasados y el verdadero sabio no necesita la aprobación de la masa, que por lo general sólo se fija en la falsa gloria. K. Büchner, *Bemerkungen*, op. cit., supone que Boecio se refiere aquí concretamente a su situación personal.

<sup>65</sup> Mediante este oxímoron se plantea el resultado de la argumentación, que tiene un fundamento estoico (cf. Cicerón, *Fines*, 3, 29).

<sup>66</sup> La cita es de la *Andrómaca* de Eurípides (vv. 319-340).

- 2 En efecto, muchos hombres suelen conseguir una buena reputación por las erróneas opiniones de la multitud<sup>67</sup>. ¿Puede imaginarse algo más vergonzoso que esto? Aquellos que son alabados sin fundamento serán inevitablemente los primeros en enrojecer al oír las  
3 alabanzas de las que son objeto. Incluso si los elogios han sido ganados por sus méritos, ¿qué pueden añadir a la conciencia del sabio, que mide su propio valor no por el rumor popular sino por la verdad de su conciencia?

- 4 Si nos parece hermoso difundir la propia reputación, se deduce que debemos considerar vergonzoso el  
5 no haberla extendido. Pero, ya que es inevitable, como he expuesto hace poco<sup>68</sup>, que existan numerosas poblaciones a las que no puede llegar la fama de un solo hombre, resulta que una persona que tu crees famosa, en regiones muy cercanas de la tierra es completamente desconocida.

- 6 Entre todos estos factores, creo que ni siquiera es digno de mención el favor popular<sup>69</sup>, que no procede de un juicio razonado ni se mantiene jamás estable.

- 7 En cuanto a la reputación ligada al linaje, ¿quién no ve cuán vana y fútil es? Si existe relación entre el linaje y la celebridad, resulta ajena a nosotros. En efecto, el linaje, al parecer, consiste en cierta clase de prestigio  
8 proveniente de los méritos de los antepasados. Ahora bien, si las alabanzas producen celebridad, es inevitable que sean célebres quienes reciben alabanzas; por lo tanto, si no tienes la tuya propia, la celebridad de otro  
9 no te hace ilustre. Y si hay algo bueno en el linaje, en

<sup>67</sup> Cf. I 3, 7 ss. y I 6, 21. El rechazo a la gloria basada en el juicio de la multitud es estoico. Cf. Cicerón, *Tusculanas*, 3, 3 y 5, 103; Séneca, *Cuestiones naturales*, praef. 6; Marco Aurelio, 3, 4, 7; 6, 16, 2.

<sup>68</sup> Cf. II 7, 7 y III 5, 4.

<sup>69</sup> Boecio opone la *popularem gratiam* al *nobilitatis nomen*.

mi opinión se reduce al hecho de que parece una obligación impuesta a los nobles no desmentir la virtud de sus antepasados<sup>70</sup>.

VI<sup>71</sup> Todas las razas humanas de la tierra tienen un [mismo origen<sup>72</sup>.

Uno solo es el padre del universo<sup>73</sup>, uno solo lo go- [bierna.

Él dio a Febo los rayos, las fases cambiantes a la luna, él puso en la tierra a los hombres, como en el cielo a

[las estrellas,

5 él en los cuerpos encerró las almas procecentes de las [celestes alturas<sup>74</sup>;

una noble simiente, por tanto, dio origen a todos los [mortales.

¿Por qué os preciáis de vuestra familia y antepasados? [Si a vuestro origen

<sup>70</sup> Cf. Platón, *Menexeno*, 247 A.

<sup>71</sup> Todo tiene un solo origen: Dios, que ha creado al mundo y a los hombres. A él le debe el hombre su alma y su linaje. Su degeneración proviene de su alejamiento del bien. Tetrametros dactílicos catalécticos con dímetros jónicos acatalécticos (este metro sólo aparece aquí. Cf. L. Pepe, *La metrica*, op. cit., 234 y H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 92 ss.).

<sup>72</sup> Esta misma idea del origen común reaparece en V, 7 y relaciona el poema con III m. 2, 37 y III 3, 1.

<sup>73</sup> Cf. III 9, 33; III m. 9, 22; IV 1, 6. Según F. Nitzsch, (*Das System des Boethius und die ihm zugeschriebene theologischen Schriften. Eine kritische Untersuchung*, Berlín, 1860, 49), este concepto no procede de la ideología cristiana, aunque naturalmente Boecio estaba familiarizado con él, sino que está relacionado bien con la idea romana del *pater familias* que, a su vez, entronca con la tradición homérica del «padre de los hombres y de los dioses» (*Iliada*, I, 544), bien con un concepto de «principio» puramente físico que se remonta a Platón (cf. *Timeo*, 28, C) y fue adoptado por los estoicos (cf. Diógenes Laercio, 7, 147). En la filosofía tardía de la Antigüedad la expresión es frecuente. Cf. J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 262-263 y H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 92 ss.).

<sup>74</sup> Cf. I 5, 3.

y a Dios vuestro creador consideráis, ningún hombre [resulta innoble a menos que el vicio alimente sus peores instintos y [reniegue de su propio origen.

**El placer, contrario a los sabios remedios de la Filosofía, comienza siendo dulce y termina siendo amargo; en cambio, los remedios fuertes, los que sanarán al prisionero, serán amargos al comienzo, pero tendrán un dulce final.**

- 1 7 ¿Qué podría decir de los placeres del cuerpo que, mientras se desean, llenan de ansiedad, y satisfechos
- 2 generan remordimientos?<sup>75</sup> ¿Qué graves enfermedades, qué insoportables sufrimientos suelen aportar estos placeres a los cuerpos de quienes se complacen en ellos como fruto, por decirlo así, de sus desenfrenos!
- 3 Ignoro qué placer proporciona esta excitación de los sentidos; pero que el placer tiene un amargo final lo comprenderá cualquiera que quiera recordar sus propias pasiones. Si se admite que ellos pueden proporcionar la felicidad, no existe ninguna razón para no llamar felices también a los animales, cuyo instinto tiende
- 5 totalmente a satisfacer las necesidades del cuerpo. Una fuente de alegría honestísima podría ser ciertamente el tener esposa e hijos, pero con bastante realismo se ha dicho, no recuerdo a propósito de quién, que en los hijos había encontrado a sus torturadores<sup>76</sup>; no es necesario que te recuerde a ti, que tienes la experiencia de otros tiempos y que también ahora estás angustiado, cómo puede preocupar su situación, cualquiera que ésta

<sup>75</sup> La negación de los placeres corporales, considerados como falsos bienes, aparece en III 2 y a ella volverá a referirse Boecio en III 9, 2, IV 3, 20 y IV 7, 19. El mismo argumento es utilizado por Platón (cf. *Fedón*, 64 D; *Timeo*, 69 D), Aristóteles (*Protréptico*, frag. B 98 D; *Política*, 1323 B) y Marco Aurelio (9, 1, 6) entre otros. El remordimiento (*paenitentia*) tras el placer aparece ya en Cicerón (*Fines*, 2, 106) y Séneca (*Epístolas*, 74, 15) por lo que no puede atribuirse en exclusiva al pensamiento cristiano.

<sup>76</sup> La fuente de este aforismo es desconocida, quizás provenga de una máxima de la tradición popular. Expresiones similares se encuentran en Demócrito, Antífote, Sófocles (*Antígona*, 645 ss.), Eurípides (frag. 908), Epicuro (frag. 526) y Séneca (*Diálogos*, 6, 17).



6 sea. A este respecto, comparto la opinión de mi querido Eurípides cuando dijo que quien está privado de hijos es feliz gracias a una desgracia<sup>77</sup>.

VII<sup>78</sup> Así es siempre el placer:  
aguijonea a quienes gozan de él  
y, como un enjambre de abejas,  
una vez que esparce la dulce miel,  
5 huye y lastima los corazones  
con una picadura difícil de curar<sup>79</sup>.

beatitudinem

1 8<sup>80</sup> No hay, pues, ninguna duda de que esos caminos  
hacia la felicidad son como caminos sin salida incapaces  
2 de conducirte allí donde prometen llevarte. Te  
mostraré ahora brevemente cuántas calamidades los  
3 infestam. Veamos: ¿te vas a esforzar en acumular dinero?  
Deberás quitárselo a quien lo posee. ¿Quieres brillar  
por los cargos? Tendrás que suplicarlos al que los otorga  
y tú, que deseas sobrepasar a otros en honor, te  
4 deshonrarás humillándote a pedirlos. ¿Deseas el poder?  
Te expondrás a las traiciones de tus súbditos y estarás  
5 sometido al peligro. ¿Buscas la gloria? Acosado por  
toda clase de dificultades pierdes tu tranquilidad.

<sup>77</sup> Cf. Eurípides, *Andrómaca*, 418-420: «Para todos los hombres los hijos son la vida. Quien inexperto de ellos lo censura, sufre menos, pero es feliz gracias a una desgracia».

<sup>78</sup> Dímetros jónicos acatalécticos anaclásticos (Cf. L. Pepe, *La métrica*, op. cit., 239).

<sup>79</sup> Los placeres, como las abejas, unen el aguijón del remordimiento con la miel del goce. La expresión es muy corriente. Cf. Platón, *Fedón*, 91 C; Petronio, 56, 6; Juvenal, 6, 181 y otros paralelos en la poesía helenística en H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 95.

<sup>80</sup> En el estilo de la diatriba, la Filosofía resume los argumentos que ha presentado a lo largo de los pasajes anteriores. Las cinco cosas que los hombres se esfuerzan por poseer y los bienes corporales no proporcionan lo que prometen. La conclusión a la que llega la Filosofía es que el hombre es un ser muy débil en comparación con los animales y los cuerpos celestes.

6 ¿Desearías llevar una vida de placer?<sup>81</sup> Pero, ¿quién no despreciará y rechazará al esclavo de cosa tan vil y perecedera como es el cuerpo?<sup>82</sup>

7 En cuanto a quienes se jactan de sus cualidades físicas, ¡cuán pobre, cuán frágil es la posesión en que confían! ¿Podrías quizás superar a los elefantes en  
8 volumen, a los toros en fuerza? ¿Aventajarías acaso a los tigres en rapidez?<sup>83</sup> Observad la extensión del cielo, su estabilidad y la velocidad de sus movimientos y dejad de una vez de admirar cosas sin valor. Sin embargo, el cielo es admirable no tanto por estas propiedades como por el principio racional que lo gobierna.  
9 En cuanto al esplendor de la belleza, ¡qué pasajero y fugaz es, más caduco aún que las efímeras flores de  
10 la primavera! Y si, como dice Aristóteles<sup>84</sup>, los hombres tuvieran los ojos de Linceo<sup>85</sup> y su mirada pudiera atravesar los obstáculos, ¿no es cierto que si observara

<sup>81</sup> *Voluptaria vita* («vida de placer») es la traducción del término *bíos apolauistikós*, uno de los tres tipos de vida posible según Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1095 B). Los otros dos son el *bíos theoretikós* y el *bíos politikós*.

<sup>82</sup> En los ejemplos anteriores Boecio muestra el difícil camino de la virtud. Ahora la Filosofía mostrará que el apartarse de este camino difícil sólo proporciona el falso bien de la fama, algo por lo que no vale la pena esforzarse. Así es superada una concepción ética tradicional.

<sup>83</sup> La comparación con los animales para mostrar la debilidad del cuerpo humano procede de Aristóteles (*Protréptico*, frag. B 29 D) y es muy frecuente en la literatura filosófica popular. Cf. Plinio, *Historia Natural*, 10, 191; Séneca, *Epístolas*, 124, 22; Plutarco, *Moralia*, 963 A; Quintiliano, 2, 16, 13.

<sup>84</sup> Es esta la primera vez que Boecio cita a Aristóteles en la *Consolatio*, pese a ser un profundo conocedor de su filosofía (cf. intr. 16 ss.). La cita es del *Protréptico*, frag. B 105 D.

<sup>85</sup> Linceo hijo de Afaereo, rey de Mesenia, participó en la expedición de los Argonautas. Su vista era tan excepcional que alcanzaba a ver a grandes distancias e incluso a través de los objetos sólidos. El personaje se convirtió en símbolo de la visión aguda y pasó pronto a las máximas y sentencias (cf. Aristófanes, *Pluto*, 210).

las vísceras internas, le parecería feo incluso el famoso cuerpo de Alcibiades<sup>86</sup>, tan bello externamente. **Luego no es tu naturaleza quien hace que parezcas hermoso sino la deficiente visión de quienes te contemplan.**

- 11 **Estimad, pues, cuanto queráis las cualidades del cuerpo siempre que sepáis que eso que admiráis puede ser destruido por una simple fiebre de tres días.**

- 12 **De todo esto podemos sacar la conclusión de que esos valores que no pueden garantizar los bienes que prometen ni presentan la perfección que resultaría de unir en sí todos los bienes, son como senderos que no conducen a la felicidad ni poseen por sí mismos la capacidad de hacer feliz.**

VIII<sup>87</sup> ¡Ay! **¡cómo la ignorancia aparta a los desdichados del recto camino!**<sup>88</sup>

No buscáis oro en el verde árbol,  
ni gemas en la viña,

- 5 no echáis las redes en las altas cumbres  
para enriquecer la mesa con pescado

<sup>86</sup> Alcibiades (450-404 a.C.), político ateniense contemporáneo de Sócrates, era célebre por sus actividades políticas tanto como por su extravagancia y su extraordinaria belleza. Cf. su caracterización en Plutarco, *Alcibiades*, l. A su belleza se refiere también Platón (*Simposio*, 217 A; *Protágoras*, 309 A) y ya fue utilizado como ejemplo por Aristóteles (*Análisis posteriora*, 97 B y probablemente en el *Protreptico*, de donde pasó a la tradición filosófica popular).

<sup>87</sup> Como en el pasaje anterior, el poema resume los argumentos expuestos hasta ahora en el libro tercero. Mientras que L. Alfonsi, «Studi Boeziani», *Aevum* 19 (1945), 153, acentúa el carácter de resignación que presentan estos versos, I. Schwarz, *Untersuchungen*, op. cit., 74, señala que el poema supone el punto de inflexión de la *Consolación*, el momento en que se cambian los falsos bienes por los verdaderos. Se trata de asclepiadeos menores en unión de dímetros yámbicos, composición que se caracteriza por la alternancia entre el ritmo descendente del asclepiadeo y el ascendente del yambo, «en correspondencia con el contenido del poema» (Schwarz).

<sup>88</sup> Cf. II 4, 26 y III 8, 1.

y si queréis cazar ciervos, no exploráis,  
las profundidades del Tirreno<sup>89</sup>;  
al contrario, los hombres conocen muy bien los escondrijos

- 10 ocultos por las olas del mar,  
saben qué aguas son más ricas en néveas perlas,  
y cuáles abundan en roja púrpura<sup>90</sup>,  
y saben también qué costas destacan  
por su pescado fresco y por los espinosos crizos.

- 15 **Pero, dónde se oculta el bien que anhelan, ciegos<sup>91</sup>, se empeñan en ignorar, y, aquello que está más allá del cielo estrellado buscan hundidos en la tierra<sup>92</sup>.**

¿Qué imprecaciones serían dignas de espíritus tan estúpidos?

- 20 **¡Que persigan riquezas y honores, y cuando con penosos esfuerzos consigan falsos bienes, aprendan entonces a distinguir los verdaderos!**<sup>93</sup>

- I <sup>94</sup> **Baste por el momento haber mostrado el aspecto que presenta la falsa felicidad; si comprendes esto cla-**

<sup>89</sup> Serie de imágenes que pertenecen a la tópica de los *adynata*. Cf. Horacio, *Epodos*, 16, 34; Virgilio, *Églogas*, I, 59 ss. y 8, 52, ss. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 97 y E. Dutoit, *Le thème de l'adynaton dans la poésie antique*, París, 1936.

<sup>90</sup> Cf. III m. 4 I y IV m. 2, 2.

<sup>91</sup> Cf. II 4, 26 y V m. 3, 15.

<sup>92</sup> Los versos 15-18 retoman las ideas de III 8, 8. Cf. también I m. 2, 1 y 27.

<sup>93</sup> Cf. III m. 1, 11 ss.

<sup>94</sup> Comienza la segunda parte del libro III, en la que la Filosofía, recurriendo a la forma del diálogo platónico, enseña a Boecio, que ya está en situación de participar activamente en el diálogo, cómo llegar a la verdadera felicidad. El tránsito entre ambas partes está representado por el poema anterior. El objetivo de la sección es demostrar la unidad de la verdadera felicidad, pues los hombres no pueden alcanzarla a través de los bienes terrenales porque aspiran a

ramente, el segundo paso consiste en hacerte ver cuál es la felicidad verdadera».

- 2 «Me doy cuenta, dije, de que no es posible encontrar ni la independencia en las riquezas, ni el poder en los reinos, ni la respetabilidad en los cargos, ni la celebridad en la gloria, ni la alegría en los placeres»<sup>95</sup>.

«¿Has descubierto también las razones por las que esto es así?».

- 3 «Creo haberlas entrevisto como a través de una estrecha rendija, pero preferiría que fueras tú quien me lo explicara más claramente».

- 4 «La explicación es muy fácil de entender. El error humano divide aquello que es simple e indivisible por naturaleza y transforma lo verdadero y perfecto en falso e imperfecto. ¿Piensas acaso que aquello que no necesita de nada carece de poder?».

«De ningún modo», respondí.

- 5 «Tienes toda la razón; pues si algo resulta demasiado débil en alguna de sus partes, es obvio que necesitará para ella una ayuda exterior».

«Así es», admití.

- 6 «Por tanto la independencia y el poder tienen una sola e idéntica naturaleza».

«Así parece».

- 7 «Por otra parte, ¿crees que un estado semejante es despreciable o, por el contrario, es entre todas las cosas el más digno de respeto?».

«Esto es algo», respondí, «sobre lo que no se puede abrigar la menor duda».

conseguir partes de algo que por naturaleza no las tiene. Una vez asimilada esta idea, Boecio debe aprender cuál es la patria de la verdadera felicidad y cómo se consigue, lo cual sólo se logra con la ayuda de Dios. Para L. Alfonsi («L'umanesimo boeciano della Consolatio», *Sodalitas Erasmi* 1, Nápoles, 1950, 168), esta sección constituye el centro ideal de toda la obra. Cf. I. Schwarz, *Untersuchungen*, op. cit., 76 y ss.

<sup>95</sup> Cf. la misma enumeración en III 2, 19. Boecio resume los argumentos que ha expuesto la Filosofía en III 2, 15 ss.

La fragmentación del bien supremo, que es lo verdadero y perfecto, en pequeñas, falsas e imperfectas divisiones; en esto consiste el error humano, esa ansia, la voraz codicia, el deseo de obtener la totalidad de lo que no puede, entonces lo fragmenta para sentir que lo logra poseer

- 8 «Asociemos, pues, la respetabilidad a la independencia y al poder; así podremos constatar que estos tres valores son realmente uno solo».

«Debemos asociarlos, al menos si queremos reconocer la verdad».

- 9 «Entonces», añadió, «¿crees que esta situación resulta oscura y sin nobleza o insigne y de brillante reputación? Pregúntate si esta situación, de la que hemos admitido que no necesita nada, que es muy poderosa y particularmente merecedora de respeto, puede carecer de una fama que no es capaz de obtener por sí misma y por ello parece en cierto sentido despreciable».

- 11 «No puedo dejar de reconocer», respondí, «que las cosas son exactamente así, y que eso también debe ser completamente admitido».

- 12 «Por consiguiente debemos admitir que la fama no difiere en nada de las tres cualidades anteriormente citadas».

«Es una consecuencia correcta», dije.

- 13 «Y un ser que no necesita ninguna ayuda exterior, que puede hacer todo contando sólo con sus propias fuerzas, que es ilustre y digno de respeto, ¿no es igualmente evidente que debe ser también sumamente feliz?».

- 14 «En efecto, ni siquiera soy capaz de imaginar, respondí, cómo puede la menor tristeza<sup>96</sup> introducirse en él; por tanto, si permanecen sin cambio las premisas, hay necesariamente que reconocer que está lleno de alegría».

- 15 «Así pues, de acuerdo con esos mismos argumentos resulta indiscutible que la independencia, el poder, la fama, el respeto, la alegría tienen sin duda nombres

<sup>96</sup> Referencia a la situación inicial en que se encontraba Boecio al comienzo de la *Consolación* (cf. I m. 1, 2).



diferentes pero que no difieren en absoluto por su *substantia*»<sup>97</sup>.

«Así es necesariamente», dije.

- 16 «Por tanto, la perversión de los hombres divide en partes aquello que por naturaleza es uno y simple y, mientras se esfuerza en obtener alguna parte de un todo que carece de ellas, no logra obtener ni la parte, puesto que no las tiene, ni la totalidad, de la que no se preocupa en absoluto».

- 17 «¿Cómo es eso?», pregunté.

«Quien por huir de la escasez», respondió, «busca riquezas, se despreocupa por completo del poder, prefiere permanecer ignorado y anónimo, se priva también de muchos placeres, incluso naturales, para no perder

- 18 el dinero que acumuló. Pero de este modo no consigue ni siquiera bastarse a sí mismo ya que en realidad le falta el poder, lo atormentan las privaciones, la baja condición lo humilla, y su anonimato lo mantiene apartado. Quien, por el contrario, sólo desea poder, derrocha las riquezas, desdeña los placeres y no estima en nada los honores que no comportan autoridad ni se

- 20 preocupa de la gloria lo más mínimo. Pero puedes ver cuántas cosas le faltan también a éste; sucede en efecto que a veces carece de lo necesario, es atormentado por problemas angustiosos, y, como no es capaz de resolverlos, pierde precisamente aquello que más deseaba,

- 21 el poder. Razonamientos análogos se pueden hacer a propósito de los honores, la gloria y los placeres pues, en la medida en que cada uno de estos bienes es idéntico a los otros, si busca uno de ellos con exclusión de los demás, no consigue ni siquiera aquello que desea».

<sup>97</sup> Como traducción del concepto helenístico de *hypóstasis*, el término *substantia* aparece por primera vez en Séneca. Sobre la equivalencia de los términos *natura*, *substantia* y *essentia* en la *Consolatio*, en oposición a los escritos teológicos del propio Boecio, cf. H. J. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Innsbruck, 1931, 15.

- 22 «¿Qué sucedería, por tanto», pregunté, «si alguien deseara adquirir todos esos bienes a la vez?».

«Éste querría ciertamente la felicidad completa, pero ¿acaso podrá encontrarla en bienes que, como ya he mostrado»<sup>98</sup>, no son capaces de proporcionar aquello que prometen?».

- 23 «En absoluto», respondí.

«Por consiguiente, de ninguna manera hay que buscar la felicidad en aquellas cosas que parecen procurar tan sólo alguno de los bienes que deseamos».

«Estoy de acuerdo», dije, «y no es posible afirmar nada más cierto que esto».

- 24 «Entonces», prosiguió, «ya conoces tanto el aspecto como las causas de la falsa felicidad»<sup>99</sup>. Vuelve ahora la mirada de tu mente hacia la dirección opuesta; allí verás inmediatamente la verdadera felicidad que te he prometido».

- 25 «Pero esto», repliqué, «incluso para un ciego es evidente; tú misma me la mostraste hace un momento cuando intentabas desvelarme las causas de la falsa
- 26 felicidad. En efecto, si no me equivoco, la verdadera y perfecta felicidad es aquella que nos hace independien-
- 27 tes, poderosos, respetables, famosos y alegres»<sup>100</sup>. Y para que compruebes que he entendido a fondo la cuestión, admito sin la menor duda que la dicha absoluta es aquella que puede realmente proporcionar uno solo de los bienes citados, puesto que son todos la misma cosa».

- 28 «¿Con esta convicción, mi discípulo»<sup>101</sup>, conseguirás ser feliz», dijo, «si añades aún otra cosa!».

<sup>98</sup> Cf. III 8, 12.

<sup>99</sup> Cf. III 9, 1.

<sup>100</sup> Cf. III 2, 19. Mediante la formulación positiva da a entender Boecio que ha logrado el punto de inflexión intelectual que deseaba la Filosofía.

<sup>101</sup> Cf. I 3, 4.

«¿De qué se trata?», pregunté.

- 29 «¿Crees que entre estos bienes mortales y perecederos hay alguno que pueda ofrecer un estado semejante de dicha?».

«No lo creo en absoluto», respondí, «y tú has mostrado esto tan claramente que no requiere ninguna explicación más».

- 30 «Resulta por tanto que estas cosas proporcionan a los hombres ilusorias imágenes<sup>102</sup> del verdadero bien o ciertos bienes imperfectos, pero no son capaces de procurar el verdadero y perfecto bien».

«Estoy de acuerdo», dije.

- 31 «Entonces, puesto que ya sabes reconocer cuál es la verdadera felicidad y cuáles son sus imitaciones, te falta ahora aprender dónde puedes buscar la verdadera».

«Es precisamente esto», dije, «lo que estoy impaciente por conocer desde hace tiempo».

- 32 «Pero», dijo, «ya que, como sostiene nuestro Platón en el *Timeo*<sup>103</sup>, incluso en los asuntos menos importantes es necesario implorar la ayuda divina, ¿qué crees que debemos hacer ahora para que merezcamos encontrar la sede de ese bien supremo?».

- 33 «Debemos invocar», respondí, «al Padre de todas las cosas, sin cuya intervención no es posible fundamentar sólida y correctamente ninguna iniciativa»<sup>104</sup>.

### Invocación (1-6)

«Tienes razón», dijo. Y a continuación comenzó a cantar de esta manera:

IX<sup>105</sup> «Oh tú que gobiernas el universo según una ley perpetua, sembrador de la tierra y del cielo, que de la eternidad al tiempo ordenas salir<sup>106</sup> y, permaneciendo inmutable, haces inmovise a todas las cosas<sup>107</sup>, tú al que ninguna causa exterior obligó a modelar tu obra de una materia fluctuante<sup>108</sup>, sino la idea del supremo

<sup>105</sup> El siguiente poema ocupa un lugar clave en la *Consolación* pues abre la segunda parte de la obra, de la que han desaparecido los argumentos negativos y sólo hay ya positivos. Del protréptico moral de tipo estoico se da paso a un registro más abstracto, el de la teodicea de inspiración platónica. Boecio presenta aquí una compleja cosmovisión derivada en sus aspectos fundamentales del *Timeo* de Platón (27 C-42 D). Debido a las enormes dificultades que el poema plantea ha sido descrito por P. Courcelle (*La Consolation*, op. cit., 161 y ss.) como «sustancial y conciso, oscuro y casi intraducible». Para las fuentes y comentarios, cf. F. Klingner, *De Boetii Consolatione*, op. cit., 38-67 y la obra citada de Courcelle. En cuanto a la forma, aunque Ambrosio y Prudencio habían forjado un nuevo estilo himnico cristiano, Boecio sigue la forma del himno religioso tradicional dividido en tres partes (cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, op. cit., 149 ss.): *epiclesis* o invocación, (1-5), *aretología*, el catálogo de virtudes (6-21) y *eukhai* o súplicas (22-28). En cambio, desde el punto de vista del contenido, el poema está dividido en dos partes: 1-20 y 20-28. El metro son hexámetros dactílicos.

<sup>106</sup> Desde muy pronto estos versos plantearon gran dificultad a intérpretes y traductores. El problema estriba en que tras ellos subyacen dos cuestiones sumamente discutidas: la primera referida a la «perpetuidad del mundo», cuestión que separaba a los filósofos paganos de los cristianos, la segunda, a la «eternidad de Dios». Un detallado análisis de estas cuestiones puede verse en P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 221 y ss. y en J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 278-290.

<sup>107</sup> Cf. Platón, *Timeo* 30 A. Según Platón, el Creador (*sator*) hizo al tiempo como imagen móvil de la eternidad inmóvil.

<sup>108</sup> Según Platón (*Timeo*, 30 A), todo lo sensible (la materia) es fluctuante, siempre en movimiento, cambiando y desapareciendo.

<sup>102</sup> Sobre las semejanzas platónicas de este concepto, cf. III 1, 5.

<sup>103</sup> Cf. Platón, *Timeo*, 27 C y ss. Puesto que Platón sólo dice en el pasaje mencionado que se debe invocar a Dios y pasa a exponer la teoría sobre el universo, mientras que para Boecio la plegaria tiene una función esencial, se ha supuesto que la fuente de que se sirvió Boecio era una paráfrasis, no el original de Platón. De hecho, este diálogo sobre la creación del mundo era conocido en tiempos de Boecio sólo a través de traducciones parciales al latín, aunque fue comentado en griego por el neoplatónico Proclo (cf. intr. 22 y S. Ford, *Poetry in Boethius' Consolation of Philosophy*, Washington, 1967, 72 ss.).

<sup>104</sup> Boecio emplea la palabra *exordium*, término técnico de la retórica que más exactamente indica el comienzo de una obra.

bien que en ti habita, ajeno a la envidia<sup>109</sup>; tú según el  
[modelo celeste

todo lo riges; tú que cres todo belleza,

llevas en tu mente la belleza del universo, lo formas a  
[tu imagen semejante

y le impones a partes perfectas que lleven a cabo un  
[todo perfecto<sup>110</sup>.

- 10 Tú ligas los elementos con números<sup>111</sup>, para que el frío coexista con la llama y lo seco con lo húmedo, para [que, demasiado puro, el fuego no se evapore o el peso no arrastre las tierras al fondo [de las aguas.

Tú ajustas en medio al alma, de naturaleza triple<sup>112</sup>

y motor universal, y distribuyes su acción a través de  
[los armoniosos miembros del universo.

- 15 Este alma, una vez dividida, engendra el doble movi-  
[miento circular,  
después vuelve sobre sí misma, gravita en torno al  
[Espíritu<sup>113</sup>

insondable y hace moverse al cielo según su ejemplo.

Tú haces salir de los mismos principios a las almas y a  
[las vidas inferiores

<sup>109</sup> La única razón que conduce a Dios a crear es la emanación del bien, ya que la «idea» del bien está en él, un bien que carece de toda envidia; entre los griegos era un lugar común el tema de la «envidia de los dioses».

<sup>110</sup> Dios crea sobre el modelo de las «ideas eternas» que para neoplatónicos y cristianos estaban en la mente de la divinidad.

<sup>111</sup> Se refiere a la armonía de las proporciones matemáticas. La armonía del mundo es representada mediante la armonía de los cuatro elementos (como en IV m. 6, 20 ss.) y mediante el del movimiento circular.

<sup>112</sup> La naturaleza del alma es triple porque Dios toma «lo Mismo» eterno y «lo Otro» cambiante y los fuerza a unirse para producir la armonía, «el Ser»; de estos tres elementos se formó el alma, motor universal.

<sup>113</sup> El Espíritu (*mens*) es el Dios superior (cf. IV 6, 32).

### Aretalogía (6-21)

y, fijándolas en lo alto sobre carros ligeros<sup>114</sup>

20 las siembras en el cielo y sobre la tierra, después con  
[ley benévola,

las reclamas y las haces volver a ti gracias al fuego que  
[purifica<sup>115</sup>.

Permite, Padre, al espíritu elevarse hasta su augusta  
[sede,

concédele contemplar la fuente del bien<sup>116</sup>; concédele,  
[una vez hallada de nuevo la luz,

fijar en ti la clara mirada de la mente.

- 25 Disipa las nubes y el lastre de la masa terrena<sup>117</sup>

y brilla en tu esplendor<sup>118</sup>; pues tú eres el cielo se-  
[reno<sup>119</sup>,

tú, el reposo y la paz de los justos<sup>120</sup>; contemplarte a ti  
[es nuestro fin,

<sup>114</sup> Los seres vivos inferiores (*vitae minores*) y las almas de los hombres (*animae*) son asignadas a una estrella como su carro y, tras ser purificadas después de una vida buena en los cuerpos, regresan a los cielos.

<sup>115</sup> El simbolismo del fuego no se encuentra aún en Platón ni en los estoicos, sino que se trata de una creación neoplatónica. Cf. H. R. Patch, «Necessity in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum* 10 (1935), 393-404.

<sup>116</sup> La petición se cumple en III m. 12, 1 ss. Cf. IV m. 6, 36 sobre Dios como «fuente y origen» (*fons et origo*).

<sup>117</sup> La tierra es el lugar de las nubes y nieblas. Cf. Cicerón, *Tusculanas*, I, 42. Su significado alegórico se extendió con los neoplatónicos.

<sup>118</sup> Cf. I 6, 21; III m. 10, 15. Más ejemplos de la misma expresión en la poesía hímica cristiana en F. Klingner, *De Boethii op. cit.*, 55.

<sup>119</sup> En este punto se cambia de la actitud de súplica al cumplimiento de las peticiones pues en las plegarias antiguas se podía fundamentar también de esta manera el derecho del suplicante para conseguir la realización de las peticiones. Sin embargo, Boecio transforma aquí la súplica en un elogio como en el *sanctus* de la misa. El Éter es el hogar de la divinidad (cf. Cicerón, *Naturaleza de los Dioses*, 2, 42 y I m. 4, 1).

<sup>120</sup> Esta representación de las almas tranquilas y del deseo de descanso falta en Platón pero ya aparece con Proclo, por lo que no puede ser considerado exclusivamente cristiana.



tú eres a la vez principio, conductor y guía, senda y  
(fin)<sup>121</sup>.

1 10<sup>122</sup> Así, ya que has visto tanto las formas del bien imperfecto como las del bien perfecto, creo que debo mostrarte ahora dónde está situado este modelo perfecto de felicidad.

2 A este respecto pienso que primero debemos indagar si un bien como el que acabas de definir puede existir en la realidad<sup>123</sup>; no sea que, pasando junto a la verdad sin verla, nos engañe una representación ilusoria de nuestra imaginación. En cualquier caso es innegable que este bien existe y que es, en cierto sentido, la fuente de todos los bienes; en efecto, todo aquello que se define imperfecto, es considerado imperfecto en  
3 cuanto copia degradada de lo perfecto<sup>124</sup>. De ahí se deduce que, si en algún dominio, sea el que sea, resulta

3P9.31

<sup>121</sup> La serie de sustantivos para describir a la divinidad (como en IV m. 6, 36 ss.) es característica del estilo hímico tradicional, donde todos los nombres pueden ser el nombre de Dios. Sobre los términos «principio» y «fin», cf. Platón, *Leyes*, 715 E, aunque el concepto se encuentra ya en Heráclito y en los misterios órficos (cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, op. cit., 164). Muchos de estos términos utilizados en la descripción tradicional de la divinidad pasaron luego al cristianismo. Cf. las referencias completas en J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 289-290.

<sup>122</sup> Una vez que la Filosofía ha mostrado dónde radica la plenitud de la felicidad, demuestra que Dios se identifica con el bien más alto. Para probarlo, señala tres argumentos: existencia de la felicidad perfecta a partir de la felicidad imperfecta (2-6); la felicidad perfecta está, como los bienes perfectos, en Dios (7-10); entre Dios, la felicidad perfecta y los bienes perfectos existe identidad de ser (11-21). Cf. I. Schwarz, *Untersuchungen*, op. cit., 79 y F. Klingner, *De Boethii*, op. cit., 80 ss.

<sup>123</sup> Cf. III 9, 26. Sobre el concepto de «realidad» (*rerum natura*) frente a la «representación ilusoria de la imaginación» (*casa cogitationis imago*), cf. A. Pellicer, *Natura*, París, 1966, 253 ss. Cf. V m. 4, 14 sobre las impresiones externas que según los estoicos reflejan las almas.

<sup>124</sup> Se trata de una afirmación neoplatónica de Proclo y Plotino.

alguna cosa imperfecta, debe existir también en ese dominio alguna perfecta; porque si no se admite que la perfección existe, ni siquiera es posible imaginar con respecto a qué es imperfecto aquello que es así considerado<sup>125</sup>. Además el ser<sup>126</sup> no se formó inicialmente a partir de elementos degradados e inacabados sino que, a partir de elementos intactos y perfectos, se degrada hasta llegar a esta extrema y agotada situación<sup>127</sup>. Pero si, como acabo de mostrar, existe un cierto tipo de felicidad imperfecta, derivada de un bien percedero, no es posible dudar que exista una felicidad duradera y perfecta».

«La conclusión», dije, «es absolutamente verdadera e irrefutable».

7 «Si quieres ahora saber dónde reside», dijo ella, «haz el siguiente razonamiento: la opinión común de los hombres confirma que Dios, principio de todas las cosas, es bueno<sup>128</sup>. De hecho, ya que no es posible concebir nada mejor que Dios, ¿quién podría dudar que sea bueno aquello en comparación con lo cual nada es  
8 mejor? Y que Dios es bueno lo demuestra la razón de modo tal que nos convence de manera irrefutable que  
9 el bien perfecto también está en Él. De hecho, si así no fuese, Dios no podría ser el principio de todas las cosas; en efecto, cualquier cosa que poseyera el bien perfecto y pareciera anterior y más antiguo que Él,

<sup>125</sup> El argumento, que es de origen aristotélico (cf. *frag.* 16 W), es recogido por Agustín, *Ciudad de Dios*, 8, 6, y pasó a la escolástica como *argumentum ex gradibus*.

<sup>126</sup> En este caso *natura rerum* tiene el significado de «ser» (*tò ón*). Cf. G. Maurach, «Boethius Interpretationen», *Antike und Abendland* 14 (1968), 126-141, esp. 136.

<sup>127</sup> También de procedencia neoplatónica es el concepto de «degradación» de los seres al que aquí hace referencia Boecio. Cf. P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 192 ss.

<sup>128</sup> Cf. Platón, *República*, 379 B. Sobre el *consensus omnium* cf. V 6, 2.

tendría la preeminencia sobre Él, pues es evidente que todo lo perfecto es anterior a lo menos completo. Por tanto, para no prolongar el razonamiento hasta el infinito, debemos admitir que en el sumo Dios está la plenitud del bien sumo y perfecto; pero hemos establecido que el bien perfecto es la verdadera felicidad: resulta pues que necesariamente la verdadera felicidad reside en el sumo Dios».

«Lo admito», dije, «y es completamente imposible que esto pueda ser rebatido».

- 11 «Pero», añadió, «te ruego que consideres cómo puedes demostrar de manera irreproachable e irrefutable esta afirmación de que en el sumo Dios soberano está la plenitud del sumo bien».

«¿Cómo?», pregunté.

- 12 «No supongas que el Padre de todas las cosas ha recibido del exterior ese sumo bien cuya entera posesión le atribuimos, ni que lo posee por su naturaleza, creyendo que la sustancia de la felicidad poseída es diferente de la de Dios poseedor. Si creyeras, en efecto, que ese bien ha sido recibido del exterior, podrías pensar que quien lo ha dado es superior a quien lo ha recibido, pero reconocemos con toda justicia que Dios está infinitamente por encima de todas las cosas. Y si el bien se encuentra en él por su naturaleza, pero es racionalmente distinto, dado que hablamos de un Dios principio de todas las cosas, no se explica quién ha podido unir esas esencias diferentes<sup>129</sup>. En fin, si una cosa es distinta de otra cualquiera, no puede coincidir con aquello de lo que, por definición, es completamente distinta. Por lo tanto, lo que por su naturaleza es diferente del sumo bien, no es el sumo bien, lo cual sería sacrilego pensar a propósito de quien, con toda evidencia, es superior a todo lo que existe. En efecto, no

<sup>129</sup> Dios y la felicidad.

puede existir absolutamente nada cuya naturaleza sea mejor que su principio; por tanto, puedo concluir con toda razón que lo que es principio de todas las cosas es también, por su sustancia, el sumo bien».

«Muy justo», dije.

- 3P3.7 17 «Pero hemos admitido que el sumo bien es la felicidad<sup>130</sup>.

«Así es», respondí.

«Hay que reconocer, por tanto», añadió, «que Dios es la felicidad misma».

«No puedo refutar las proposiciones anteriores», respondí, «y reconozco que esta conclusión es consecuencia lógica de aquellas».

- 18 «Observa», prosiguió, «cómo es posible confirmar más sólidamente la misma conclusión partiendo de que no pueden existir dos bienes sumos que sean distintos entre sí<sup>131</sup>. En efecto, es imposible que entre dos bienes diferentes uno de ellos sea lo que es el otro; por lo tanto, ninguno de los dos podrá ser perfecto, dado que a uno le falta el otro. Pero aquello que no es perfecto, evidentemente no es sumo; de ningún modo, por tanto, dos bienes que son sumos pueden ser diferentes. Ahora bien, hemos concluido que tanto la felicidad como Dios son el sumo bien; por lo tanto es necesario que la suma felicidad sea lo mismo que la suma divinidad».

- 21 «No se puede concluir», dije, «nada más verdadero ni mejor argumentado ni que sea más digno con respecto a Dios».

- 22 «Prosiguiendo esta argumentación», continuó, «de la misma manera que los geómetras suelen deducir de los teoremas demostrados lo que denominan “porismata”<sup>132</sup>, así también yo te voy a ofrecer una especie de

<sup>130</sup> Cf. III 3, 7.

<sup>131</sup> Cf. III 11, 4.

<sup>132</sup> *Porismata* es la transcripción del término técnico griego usado en las conclusiones de los razonamientos lógicos, especialmente en

- 23 corolario<sup>133</sup>. En efecto, **puesto que, por una parte, al adquirir la felicidad los hombres llegan a ser felices y, por otra, la felicidad es la divinidad misma, resulta evidente que al adquirir la divinidad llegan a ser felices.**
- 24 Pero de la misma manera que con la adquisición de la justicia llegan a ser justos y con la de la sabiduría, sabios, igualmente, siguiendo un criterio análogo, quienes han adquirido la divinidad llegan necesariamente a ser dioses<sup>134</sup>. **Por consiguiente, todo hombre feliz es un dios. Es verdad que por naturaleza no hay más que un solo Dios; pero nada impide que, por participación<sup>135</sup>, haya tantos como se quiera.**
- 26 «Ya prefieras llamarla “porisma” o “corolario”, exclamé, ésta es una conclusión tan bella como valiosa».
- 27 «Sin embargo no hay nada más bello que esta otra proposición, que la razón me convence debe ser añadida a las precedentes».
- «¿Cuál?», pregunté.
- 28 «Puesto que la felicidad», dijo, «parece incluir muchos elementos, **¿se reúnen todos ellos para formar como en un mosaico, por así decirlo, la figura unitaria de la felicidad, o alguno de ellos es el que constituye la sustancia de la felicidad y todo el resto se refiere a él?**».

aquellas que son la consecuencia de otras demostraciones. Cf. H. Chadwick, *Boethius, op. cit.*, 106-107.

<sup>133</sup> *Corollarium*, originariamente «un regalo sin importancia», por lo general un ramo de flores (se trata, de hecho, del diminutivo de *corolla*). Boecio emplea esta palabra para enfatizar el carácter sorprendente de la conclusión, algo que es inesperado pero resulta bien recibido.

<sup>134</sup> En la equiparación entre felicidad y divinidad insitieron especialmente los estoicos (cf. Cicerón, *Naturaleza de los Dioses*, 2, 153), aunque ya se encuentra en Aristóteles (cf. *Ética a Nicómaco*, 1178 B).

<sup>135</sup> El concepto platónico de la *méthexis* o *metokhé* (cf. II 5, 10). También los cristianos conocieron esta representación (cf. Agustín, *Ciudad de Dios*, 9, 23).

- 29 «Quisiera», respondí, «que aclararas tu pregunta, recordando y precisando cada uno de esos argumentos».
- «¿No estamos convencidos», preguntó, «de que la felicidad es el bien?».
- «Sí», respondí, «e incluso el sumo bien».
- 30 «Puedes», dijo, «extender esta consideración a todos los bienes. La felicidad es, en efecto, suma independencia, es además sumo poder, y se dice que es también respetabilidad, celebridad y placer. **Entonces, todo esto, el bien, la independencia, el poder y los otros elementos, ¿son, por decirlo de algún modo, miembros de la felicidad o se relacionan todos con el bien como si fuera éste el punto más elevado?**».
- 32 «Comprendo el problema que planteas», respondí, «pero desco escuchar cuál es tu análisis a este respecto».
- 33 «**Escucha ahora cómo se resuelve el problema. Si todas estas cosas fuesen elementos de la felicidad, diferirían también unas de otras: en esto consiste la naturaleza de las partes, en componer un único cuerpo con su diversidad. Ahora bien, se ha demostrado que todos esos elementos constituyen una sola e idéntica cosa; luego no son en absoluto partes; en otro caso parecería que la felicidad está compuesta de un solo miembro, lo cual es imposible.**
- 35 «Ciertamente esto es indudable», dije, «pero espero atentamente el resto del argumento».
- 36 «**Es evidente, por lo demás, que los otros elementos están relacionados con el bien. En efecto, se busca la independencia precisamente porque se considera que es un bien, se desea el poder porque también a éste se le considera un bien; lo mismo se puede inferir a propósito de la respetabilidad, la fama y el placer.**
- 37 Por lo tanto, la esencia y la causa de todo aquello que es deseable es el bien, pues lo que no contiene en sí bien alguno, ya sea real o ilusorio, no puede de ninguna manera ser deseado.



- 38 Por el contrario, también cosas que por su naturaleza no son bienes, son buscadas como si fueran verdaderos bienes con tal de que den la impresión de serlo. De donde se deduce con razón que la esencia, la causa y la explicación de todos los deseos es su cualidad de bien<sup>136</sup>. Por otra parte, la causa que induce a buscar una cosa es precisamente lo que parece particularmente deseable, como en el caso de la persona que quiere montar a caballo por motivos de salud: no desea tanto el ejercicio de la equitación como el beneficio para su salud<sup>137</sup>. En consecuencia, puesto que todas estas cosas se buscan por el bien que proporcionan, todos las desean no tanto por ellas como por el bien mismo. Pero hemos admitido que es con vistas a la felicidad por lo que se desean todas las otras cosas [por esto, siguiendo el mismo argumento, la felicidad es lo único a lo que se aspira]<sup>138</sup>. De lo dicho resulta claro que el bien y la felicidad tienen una sola e idéntica esencia».

«No veo razón por la que alguien pueda estar en desacuerdo».

- 43 «Pero hemos mostrado que Dios y la verdadera felicidad son una y la misma cosa».

«Sí», dije.

«Se puede por tanto concluir con seguridad que la esencia de Dios reside también en el bien mismo y no en alguna otra parte<sup>139</sup>».

<sup>136</sup> «Cualidad de bien» (*bonitas*) es un concepto neoplatónico. Cf. P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 169 con referencias a Plotino, I, 4, 6.

<sup>137</sup> El mismo razonamiento con otro ejemplo lo emplea Platón, *Gorgias*, 467 C.

<sup>138</sup> Aunque estas palabras figuran en los manuscritos, Büchner demostró que se trata de un escolio introducido por algún comentarista.

<sup>139</sup> Las ideas de que Dios es la suma de todos los bienes y la divinización del hombre a través del conocimiento de Dios, son de origen platónico (cf. *Gorgias*, 470 E).

- X<sup>140</sup> Venid aquí todos juntos<sup>141</sup>, cautivos,  
a quienes aprisiona con vergonzosas cadenas  
la engañosa pasión que habita los espíritus humanos.  
Éste será el descanso de vuestras fatigas,  
5 éste el puerto<sup>142</sup> que permanece en plácida calma,  
éste el único refugio abierto a los desdichados.  
Todo aquello que el Tajo<sup>143</sup> de sus auríferas arenas  
da, o el Hermo<sup>144</sup> de sus rutilantes orillas,  
o el Indo que, próximo a la zona tórrida,  
10 mezcla los reflejos verdes y brillantes de las piedras  
[preciosas]<sup>145</sup>,  
no puede iluminar vuestra mirada y sumerge aún más  
a los cegados espíritus en sus tinieblas<sup>146</sup>.  
Todo aquello que seduce y excita vuestras mentes  
lo alimenta la tierra en sus más profundos antros;

<sup>140</sup> Con metáforas tradicionales ya desde Platón conduce la Filosofía a los hombres al lugar de su curación. Todos los tesoros del mundo no pueden iluminar el espíritu sino que lo conducen a las tinieblas. Pero quien ha contemplado la luz de Dios, despreciará incluso el resplandor de los rayos del sol. Metro falécio que, a partir del v. 4, alterna con endecasílabos sáficos. Cf. L. Pepe, *La metrica*, op. cit., 241.

<sup>141</sup> Estos versos recuerdan las palabras de Mateo, 11, 28 (cf. E. Rapisarda, *La crisi spirituale di Boezio*, Catania, 1953, 33). H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 113, explica sin embargo el poema a partir de concepciones platónicas y neoplatónicas.

<sup>142</sup> La imagen del puerto, relacionada con la del viaje (cf. I 3, 11) solía ser identificada con la Filosofía (cf. Eurípides, *Bacantes*, 902 ss.; Cicerón, *Tusculanas*, 5, 5; Plutarco, *Moralia*, 601 F) pero los neoplatónicos y cristianos la identificaron con Dios. Cf. C. Bonner, «Desired Haven», *Harvard Theological Review* 34 (1941), 296 ss., y H. Rahner, *Griechisches Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt, 1966, 86 ss.

<sup>143</sup> El río Tajo era famoso en la Antigüedad por sus arenas auríferas.

<sup>144</sup> El Hermo (hoy el Gediz Irmak), en Anatolia, era también famoso por el oro que arrastraban sus arenas.

<sup>145</sup> En la Antigüedad se creía que el Indo, conocido en Occidente a partir de la expedición de Alejandro Magno el 326-325 a.C., proporcionaba piedras preciosas.

<sup>146</sup> Sobre el simbolismo de la luz, cf. I m. 2, 2 ss.

- 15 el esplendor que gobierna y da vida al ciclo evita las oscuras ruinas del alma. Todo aquel que pueda observar esta luz no dirá ya que los rayos de Febo son brillantes»<sup>147</sup>.
- 1 11<sup>148</sup> «Estoy de acuerdo, dije, pues todas tus argumentaciones se encadenan con los más sólidos razonamientos».
- 2 Entonces ella me preguntó: «¿Estimarías en mucho llegar a reconocer en qué consiste el bien en sí mismo?».
- 3 «Muchísimo», respondí, «si al mismo tiempo tengo la fortuna de conocer también a Dios, que es el bien».
- 4 «Pues te lo voy revelar», dijo, «con el más riguroso razonamiento, siempre que tengas presentes las conclusiones a las que hemos llegado hace poco»<sup>149</sup>.  
«Las tendré presente».
- 5 «¿Acaso no hemos mostrado», preguntó, «que aquellas cosas que la mayoría de las personas buscan no son bienes verdaderos y perfectos porque difieren entre sí y que, en la medida en que a cualquiera de ellos le falta algo de lo que poseen los otros, no pueden proporcionar el bien total y absoluto? ¿Y no hemos mostrado que el verdadero bien sólo surge cuando todos ellos se reúnen, por decirlo así, en una sola forma y una sola potencia<sup>150</sup>, de manera que la independencia,

<sup>147</sup> La identificación de Dios con la luz es una concepción frecuente en los autores cristianos a partir de Filón, aunque también presenta resonancias neoplatónicas. Cfr H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 114 ss. La imagen de las ruinas recoge el concepto neoplatónico de la caída de las almas (cf. I m. 2, 1).

<sup>148</sup> La *Consolación* llega al conocimiento del bien en sí mismo. Para ello Boecio debe aprender que lo Uno y el Bien son idénticos: la cosas existen cuando están unidas a una unidad.

<sup>149</sup> Cf. III 10, 19 ss.

<sup>150</sup> «Potencia» (*efficientia*) es la traducción del término griego *dynamis*.

- el poder, la respetabilidad, la celebridad y el placer se identifican entre sí, mientras que si todas estas cosas no son una y la misma, no poseen ninguna propiedad que permita incluirlas entre las cosas que deseamos?».
- 6 «Sí, todo esto ha sido demostrado», respondí, «y de ninguna manera puede ponerse en duda».
- 7 «Por consiguiente, si estas cosas en modo alguno son bienes cuando difieren entre sí, mientras que cuando comienzan a ser una sola cosa se convierten en bienes, ¿no sucede que llegan a serlo al adquirir esa unidad?».
- «Así parece», respondí.
- 8 «Pero ¿estás de acuerdo o no en que todo lo que es bueno lo es porque participa del bien?».
- «Así es».
- 9 «Por lo tanto, en virtud de un razonamiento análogo debes admitir que lo uno y el bien son una sola e idéntica cosa<sup>151</sup>; en efecto, las cosas que por naturaleza no tienen efectos diferentes, tienen una idéntica esencia».
- «No puedo negarlo», dije.
- 10 «¿Sabes, pues», preguntó, «que todo aquello que existe dura y subsiste tanto tiempo como sea uno, pero que perece y se destruye en el mismo momento en que deja de ser uno?»<sup>152</sup>.
- «¿Cómo es eso?»
- 11 «Sucede como en los seres vivos», respondió, «cuando alma y cuerpo están unidos en una sola entidad y así permanecen, se habla de ser viviente; pero cuando esta unidad se disuelve por la separación de los dos componentes, está claro que muere y ya no es un ser viviente; también el mismo cuerpo, mientras por la

<sup>151</sup> Recoge Boecio el concepto platónico de la identidad entre lo uno y el bien.

<sup>152</sup> La misma idea se encuentra ya en Parménides y Boecio la recoge en *Arithmetica*, 1, 7.

conjunción de sus miembros permanece en forma unitaria, es considerado figura humana; pero si se destruye la unidad por la división y separación de las partes del  
 13 cuerpo, deja de ser lo que era. **De la misma manera, si examinamos el resto, veremos sin duda alguna que todo ser subsiste mientras es uno, pero parece cuando deja de ser uno**.<sup>153</sup>.

«A medida que considero más ejemplos», dije, «**encuentro que no puede ser en absoluto de otra forma**».  
 14 «¿Existe», prosiguió, «**algún ser que, en la medida en que actúe conforme a la naturaleza, pierda el instinto de conservación y desec llegar al aniquilamiento y a la destrucción**?».

15 «Si observo a los seres vivientes», respondí, «que tienen alguna facultad natural de querer y de no querer, no encuentro ninguno que, sin el influjo de presiones externas, abandone el instinto por la existencia y se  
 16 enfrente voluntariamente a su propia muerte. En efecto, **todo ser viviente se esfuerza en conservar la salud y**  
 17 **se afana por evitar la muerte y la destrucción**. Tengo, por el contrario, serias dudas sobre qué debo pensar a propósito de las plantas, árboles y seres completamente inanimados».<sup>154</sup>.

18 «Sin embargo, **tampoco hay motivos para tener dudas sobre esto pues puedes ver que las plantas y los árboles nacen en los lugares que más les convienen, donde, en la medida de lo posible, su naturaleza les**  
 19 **permita evitar secarse rápidamente y morir**. Por esto

<sup>153</sup> La anterior definición de «ser vivo» (*animal*) parece estoica (Cicerón, *Tusculanas*, 1, 90; pero cf. Agustín, *La Ciudad de Dios*, 9, 9). La última parte del párrafo es platónica (cf. *Fedón*, 88 B).

<sup>154</sup> Cf. Cicerón, *Fines*, 5, 24 ss.; Séneca, *Epístolas*, 36, 8. También las plantas y los seres inanimados tienen una tendencia a la autoconservación y se esfuerzan por alcanzar el bien. Cf. Platón, *Timeo*, 77 A ss.; Plotino, 1, 4, y P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 172.

algunas nacen en los llanos, otras en las montañas, algunas crecen en los terrenos pantanosos, otras se adhieren a las rocas, otras incluso prosperan en las estériles arenas y se secarían si se las intentase trans-  
 20 plantar a otro lugar. **La naturaleza da a cada uno lo que le conviene y se esfuerza en evitar que mueran durante**  
 21 **todo el tiempo que pueden vivir**. ¿Cómo explicar que todos los tipos de plantas, como si hundieran sus bocas en la tierra, absorben su alimento a través de las raíces  
 22 y difunden la savia por la médula y la corteza? ¿Cómo explicar que las partes más tiernas como la médula estén ocultas en el interior, protegidas del exterior por alguna resistencia leñosa, mientras la corteza externa queda expuesta a la intemperie, como una defensa  
 23 capaz de soportar la inclemencia? Además, ¿cuánta es la solicitud de la naturaleza para que todas las especies se propaguen mediante la reproducción de las semillas!  
 24 ¿Quién puede ignorar que todas las semillas son, en cierto sentido, instrumentos concebidos no sólo para mantener la existencia un tiempo determinado sino también para prolongar a cada especie casi hasta el  
 25 infinito? En cuanto a los seres que creemos inanimados, en virtud de la misma lógica, ¿no desean también  
 26 ellos lo que les es propio? ¿Por qué razón la ligereza de las llamas las eleva a lo alto mientras el peso de la tierra la arrastra hacia abajo, sino porque a cada uno de ellos les convienen estas direcciones y movimien-  
 27 tos?<sup>155</sup> Más aún, lo que resulta apropiado para una cosa, la preserva, de la misma manera que aquello que le es  
 28 hostil, la destruye. Ahora bien, los cuerpos sólidos, como las piedras, tienen una compactísima cohesión

<sup>155</sup> Frente a III m. 9, 10 ss., donde el movimiento de los elementos es considerado desde el punto de vista de la armonía, Boccio acentúa aquí la idea de que cada elemento tiene un lugar y un movimiento propio. Esta concepción es presocrática pero fue divulgada por Aristóteles.



- 29 entre sus partes y no se dejan disgregar fácilmente. Por el contrario, los líquidos como el aire y el agua ceden fácilmente a las fuerzas que los dividen pero vuelven inmediatamente a unirse con aquellas partes de las que fueron separadas; el fuego, en cambio, resiste a toda separación.
- 30 Y ahora no estamos hablando de movimientos voluntarios<sup>156</sup> de un espíritu inteligente sino del instinto natural, como cuando digerimos los alimentos ingeridos sin pensarlo, o cuando respiramos durante el sueño sin darnos cuenta; en efecto, **ni siquiera en los seres animados el deseo de conservación depende de actos voluntarios del espíritu, sino de principios naturales.**
- 31 **Inducida con frecuencia por graves motivos, la voluntad abre los brazos a la muerte**<sup>157</sup>, que repugna a la naturaleza y, por el contrario, otras veces la voluntad frena el acto de procreación, el único medio que asegura la perpetuación de los seres mortales y que es siempre buscado por la naturaleza. **Tan cierto es que este amor por sí mismo no procede de una actividad consciente del espíritu sino de un instinto natural; la Providencia**<sup>158</sup>, en efecto, ha dado a los seres por ella **creados**<sup>159</sup> este motivo, quizás el principal, de conservación, esto es el deseo natural de prolongar la vida todo el tiempo posible.

<sup>156</sup> Cf. V 2, 2; V 3, 30 y V m. 4, 10, ss. Platón, *Leyes*, 896 E y Cicerón, *Naturaleza de los Dioses*, 3, 69.

<sup>157</sup> El argumento es particularmente eficaz pues el propio Boecio había experimentado este deseo (cf. I m. 1, 20).

<sup>158</sup> Introducido ya en III m. 2, 3 (*provida natura*), constituirá la materia principal de los libros cuarto y quinto.

<sup>159</sup> Es éste el único lugar de la *Consolación* en que aparece la palabra *creatus* en el sentido de «creación». Se trataría, según Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 223, de un «lapsus cristiano», aunque Gruber, *Kommentar*, op. cit., 304-5, señala que este uso de *creare* no es específicamente cristiano (cf. por ej., Cicerón, *Finibus*, 5, 38).

- 34 **No hay, por tanto, razón para que puedas en absoluto dudar de que todo lo que existe tiende instintivamente a mantener su conservación y a evitar su destrucción.**
- 35 «Reconozco», dije, «que veo ahora sin la menor incertidumbre las cosas que hasta hace poco me parecían inciertas».
- 36 «Por otra parte», añadió, «**también lo que tiende a subsistir y a perpetuarse desea ser algo único, pues si se destruye esta unidad, ni siquiera le será posible conservar la existencia.**
- «Es verdad», dije.
- 37 «Por consiguiente», continuó, «**todos los seres desean la unidad**»<sup>160</sup>.
- «Lo reconozco», dije.
- «Pero hemos demostrado que lo uno y el bien son exactamente lo mismo».
- «Si, es cierto».
- 38 «**Luego todas las cosas buscan el bien, concepto que puedes definir de la siguiente manera: el bien es aquello a lo que todos aspiran**»<sup>161</sup>.
- 39 «No puede concebirse nada más cierto», respondí. «En efecto, o todas las cosas no se refieren a ningún elemento unitario y, privadas, por decirlo así, de un punto de referencia, vagan sin dirección a merced de las olas o, por el contrario, existe un punto hacia el cual todos los seres se precipitan y ese será el más importante de todos los bienes».
- 40 Entonces ella me dijo: «**Discípulo mío, estoy muy contenta pues has fijado en tu mente lo que constituye el núcleo mismo de la verdad. Y en este proceso te ha sido revelado aquello que decías hace poco desconocer.**»

**El fin de todas las cosas, que había olvidado en IP6,10-13**

<sup>160</sup> Concepto neoplatónico del «deseo de unidad» (*póthos tou henós*) de Proclo. Cf. M. Galdi, *Saggi boeziani*, Pisa, 1938, 133.

<sup>161</sup> Es la misma definición de «bien» que da Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1094 A).

- «¿Qué es?», pregunté.  
41 «Cuál es el fin de todas las cosas», respondió; «eso es en efecto, sin duda, aquello a lo que todos aspiran; y, como habíamos concluido que aquello a lo que todos aspiran es el bien, debemos reconocer que el fin de todas las cosas es el bien»<sup>162</sup>.

XI<sup>163</sup> Todo aquel que busca la verdad en el interior de [su mente]<sup>164</sup>  
y no desea desviarse del camino,  
debe volver sobre sí la luz de su mirada interior<sup>165</sup>,  
y, recogiendo los amplios movimientos, ponerlos en [círculo]<sup>166</sup>  
5 y enseñar a su alma que aquello que busca en el exterior,  
ya lo posee encerrado en sus tesoros<sup>167</sup>;  
aquello que poco antes ocultaba la negra nube del error  
brillará más claro que el mismo Febo.

<sup>162</sup> En este punto se advierte la influencia de Plotino, quien defendía que la unidad absoluta es el sumo bien, Dios eterno, inmutable, del que nacen todas las cosas sin que él cambie. Lo Uno es la esencia suprasensible y superracional de Dios, de la que todo emana y a la que todo tiende a retornar. Boecio toma de Plotino únicamente el pensamiento de que el verdadero bien está en la unidad; ya para Platón las «ideas» eran unidades perfectas y la más alta unidad residía en la «idea» del bien. Cf. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 225 ss.

<sup>163</sup> El poema está inspirado en la teoría platónica de la «reminiscencia» (*anámnesis*), según la cual el alma, cuando al nacer es aprisionada en el cuerpo, olvida todo lo que sabe por su naturaleza del mundo eterno de las «ideas» al que pertenece, y todo aprendizaje de la verdad durante su vida consiste en recordar el conocimiento olvidado. Cf. Platón, *Menón* 81-86; *Fedón*, 72-76. El metro son trímetros yámbricos escazontes (colímbos) como en II m. 1.

<sup>164</sup> Cf. I m. 2, I y III m. 9, 16.

<sup>165</sup> Cf. Agustín, *Confesiones*, 7, 10, 16. La idea ya aparece en Plotino y Proclo (cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 116 y I m. 2, 2 ss.).

<sup>166</sup> Todo el verso refleja una concepción neoplatónica.

<sup>167</sup> Estos verdaderos tesoros (*thesaurus*) están en oposición a las falsas riquezas (*diuitiae*) mencionadas en II 5, 3.

Pues del espíritu no ha desaparecido totalmente la luz  
10 a pesar de que el cuerpo lo envolvió con la masa del [olvido];  
queda, sin duda, fijada en nuestro interior una semilla [de verdad]<sup>168</sup>  
a la que reanima el soplo de la enseñanza;  
¿cómo respondéis con espontánea exactitud cuando [sois preguntados,  
si la llama de la verdad no viviera oculta en lo más [profundo de vuestro corazón?  
15 Si la musa de Platón proclama la verdad,  
aquello que uno aprende, en realidad lo recuerda, sin [darse cuenta]<sup>169</sup>.

1 12<sup>170</sup> Yo entonces le dije: «Estoy completamente de acuerdo con Platón; de hecho, ya es la segunda vez que me recuerdas esta verdad»<sup>171</sup>: perdí la memoria primero a causa del contacto degradante con el cuerpo y una segunda vez cuando estaba oprimido por el peso del sufrimiento»<sup>172</sup>.

<sup>168</sup> La imagen de la semilla que es implantada en el hombre por Dios y que en la *Consolación* aparece como «filosofía» (I 4, 38), como «bien» (II 5, 24) o como «saber» (II 4, 28) es frecuente entre los gnósticos y los cristianos, aunque también se presenta ya en el pensamiento clásico (Heráclito). Cf. H. Rahner, *Griechische Mythen*, op. cit., 175.

<sup>169</sup> Con la expresión *Platonis musa* Boecio se refiere al «soplo poético» que anima la inspiración filosófica de Platón. De hecho cuando este filósofo expone su teoría de la reminiscencia lo hace en términos imaginarios y poéticos. La concepción del aprendizaje como recuerdo (*anámnesis*) es expuesta en *Fedón*, 72 E ss. y *Menón*, 82, C ss.

<sup>170</sup> La siguiente sección está dedicada al problema de las formas en que el mundo es gobernado. Boecio sabe que Dios gobierna el mundo no con instrumentos externos (*gubernacula*) sino mediante el bien, que es él mismo. Es él quien une las cosas opuestas y las mantiene unidas mientras están en calma.

<sup>171</sup> Primero en I 6.

<sup>172</sup> Cf. I m. 2, I; I 2, 4 y I m. 7, 20 ss.

- 2 Ella dijo entonces: «Si reflexionas sobre lo que hemos admitido anteriormente, no tardarás mucho tiempo en recordar precisamente aquello que hace poco has confesado que desconocías».
- «¿A qué te refieres?», pregunté.
- 3 «A la cuestión del timón que gobierna el universo»<sup>173</sup>, respondió.
- «Recuerdo», dije, «haber confesado mi ignorancia, pero, si bien adivino ya lo que vas a decir, deseo no obstante escucharlo de ti más claramente».
- 4 «Hace poco», dijo, «no tenías la más mínima duda de que este mundo es gobernado por Dios».
- «Ni pienso ahora», respondí, «ni lo haré nunca, que haya que ponerlo en duda, y te expondré brevemente las razones por las que he llegado a esta convicción».
- 5 Este mundo, compuesto de partes tan diferentes y opuestas, no habría podido en absoluto constituirse en una forma unitaria si no hubiese existido un ser dotado
- 6 de unidad, capaz de unir elementos tan diversos. Y una vez reunidos, sin duda la misma diversidad de naturalezas en contradicción las unas con las otras lo separaría y dispersaría si no existiera un principio de unidad capaz de mantener una cohesión entre los
- 7 elementos que ha unido entre sí. El orden de la naturaleza no procedería de un modo tan estable ni los distintos elementos desplegarían movimientos<sup>174</sup> tan conformes a lugares, tiempos, capacidad, espacios, cualidades, si no existiera un principio único que, permaneciendo inmóvil<sup>175</sup>, regulara la inestable multiplici-

<sup>173</sup> Repetición de la pregunta de I 6, 7 y 19.

<sup>174</sup> Movimientos (*motus*) se corresponde con el término griego *kinesis*, que en sentido amplio designa todos los procesos naturales. En la filosofía antigua su número varía entre siete (Platón, *Timeo*, 40 A) y tres (Aristóteles, *Metafísica*, 1068 a). Boecio diferencia cuatro movimientos: el movimiento local, el temporal, el de cantidad (intensidad y espacio) y el de cualidad.

<sup>175</sup> Alusión a la inmovilidad del primer motor.

- 8 dad de estos cambios. Sea lo que sea eso en virtud de lo cual subsisten y se mueven los seres creados, yo, con un nombre usado por todos, lo llamo Dios».
- 9 «Ya que esto es lo que sientes», añadió ella, «creo que poco me queda por hacer para que, en posesión de la felicidad, puedas volver a tu patria sano y salvo».
- 10 Pero examinemos nuestras proposiciones precedentes. ¿Acaso no habíamos incluido la independencia en la felicidad y no estábamos de acuerdo en que Dios es la felicidad misma?»<sup>176</sup>.
- «Ciertamente, así es».
- 11 «Por consiguiente», prosiguió, «para gobernar el mundo no tendrá necesidad de ayuda exterior alguna; de lo contrario, si necesitara algo, no tendría una plena independencia»<sup>177</sup>.
- «Esto es necesariamente así», dije.
- 12 «Por tanto, Él solo dispone todas las cosas por sí mismo».
- «Es imposible negarlo», respondí.
- 13 «Ahora bien, ya hemos mostrado que Dios es el mismo bien»<sup>178</sup>.
- «Lo recuerdo», dije.
- 14 «Así pues, es por medio del bien como dispone todas las cosas, ya que gobierna todo por sí solo; y también estamos de acuerdo en que Él es el bien y que este bien es, por así decirlo, el timón y gobernalte que conserva el mecanismo del mundo estable e íntegro»<sup>179</sup>.
- 15 «Estoy completamente de acuerdo», dije, «y ya hace algún tiempo adiviné, a pesar de ciertas dudas, que ibas a decir esto».
- 16 «Te creo», dijo, «pues, en mi opinión, orientas

<sup>176</sup> Cf. III 2, 19 (sobre la independencia) y III 10, 17 (sobre la felicidad).

<sup>177</sup> Cf. III 3, 14.

<sup>178</sup> Cf. III 10, 20.

<sup>179</sup> Cf. III m. 9, 1 (y I 6, 7).



ahora con mayor atención tu mirada al discernimiento de la verdad; y no te parecerá menos fácil de comprender lo que voy a decirte».

«¿De qué se trata?», pregunté.

- 17 «Puesto que se cree con razón», dijo, «que Dios gobierna todas las cosas con el timón de la bondad y puesto que todas estas mismas cosas, como he mostrado, tienden por instinto natural hacia el bien, ¿se puede acaso poner en duda que se dejan gobernar voluntariamente y que, disponibles y sometidas a su piloto, espontáneamente se pliegan a la voluntad de aquel que las dirige?<sup>180</sup>».

- 18 «Así debe ser», respondí. «Y no resultaría un gobierno feliz si realmente fuera un yugo impuesto en contra de la voluntad y no una salvación libremente consentida».

- 19 «¿No hay por tanto nada que, permaneciendo fiel a su naturaleza, intente ir contra Dios?».

«Nada», respondí.

- 20 «Y si alguna cosa lo intentara», continuó, «¿podría obtener acaso algún éxito contra aquel que, como hemos reconocido justamente, está en plena y completa posesión de la felicidad?».

«No conseguiría nada en absoluto», respondí.

- 21 «¿No existe, pues, nada que quiera o pueda oponerse a este sumo bien?».

«Creo que no», respondí.

- 22 «Es, por tanto», concluyó, «el sumo bien el que gobierna todo con firmeza y lo dispone con suavidad»<sup>181</sup>.

**IP5.4-5:  
libertad es  
dejarse guiar  
por sus  
riendas y  
someterse a su  
justicia**

<sup>180</sup> Boecio recoge aquí el concepto estoico de *pronoia*, «hado» o «necesidad absoluta» de todo el acontecer natural, al que sólo parece escapar la arbitraria conducta humana (cf. I 6, 10 y IV 2, 10).

<sup>181</sup> Según E. K. Rand («On the Composition of Boethius *Consolatio Philosophiae*», *Harvard Studies in Classical Philology* 15 [1904], 26, 1), se trata de una cita de la Biblia (*Sap.* 8, 1), mientras que A.

- 23 Entonces yo exclamé: «¡Cuánto me deleita no sólo esta conclusión, suma esencial de nuestros razonamientos, sino también, y mucho más aún, las mismas palabras que empleas, hasta tal punto que por fin la ignorancia, capaz de destrozar las cosas más importantes, se avergüenza de sí misma»<sup>182</sup>.

- 24 «Conoces», dijo, «por la mitología a los Gigantes que desafiaron al cielo»<sup>183</sup>; también a ellos, como era justo, una firmeza benigna los puso en su lugar. Pero ¿quieres que confrontemos nuestros argumentos? Quizás de tal debate pueda saltar alguna hermosa chispa de verdad».

«Como creas conveniente», respondí.

- 26 «Nadie podría poner en duda», comenzó, «que Dios es omnipotente».

«Nadie que tenga una mente equilibrada», respondí, «abrigaría la menor duda».

- 27 «Por otra parte, no hay nada que no pueda hacer aquel que es omnipotente».

«Nada», respondí.

Souter (*Class. Rev.* 49 [1935], 210) piensa en un préstamo de Agustín. También se ha pensado en una reminiscencia de la gran antifona de adviento (A. Cabaniss, *Speculum* 22 [1947], 441 ss.). En cualquier caso, se trata de la cita bíblica más segura de toda la *Consolación*. Cf. intr. 64 y n. 114; Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 340 y Ch. Mohrmann, «Some Remarks on the Language of Boethius' *Consolatio philosophiae*», en J. J. O'Meara y B. Naumann (eds.), *Latin script and letter AD 400-900. Festschrift L. Bieler*, Leiden, 1976, 55-61.

<sup>182</sup> Esta es la acción habitual de la ignorancia (*stultitia*), cf. I 3, 6.

<sup>183</sup> Los Gigantes, hijos de la Tierra (Gea) y del Cielo (Urano) eran seres enormes dotados de una fuerza invencible y un aspecto terrorífico. Apenas nacidos ya amenazaron al cielo y fueron derrotados por Zeus y Atenea. La Gigantomaquia, o lucha de los Gigantes contra los dioses, constituye una de las figuras proverbiales de la resistencia al orden divino y fue uno de los temas favoritos de la plástica antigua, especialmente en la ornamentación de los templos. Cf. O. Gigon, *Die antike Kultur*, op. cit., 294 y I. Schwarz, *Untersuchungen*, op. cit., 151, n. 2.

- 28 «¿Puede entonces Dios hacer el mal?»  
 «En modo alguno», respondi.  
 29 «Por tanto», dijo, «el mal no existe, ya que no  
 puede hacerlo aquel que todo lo puede»<sup>184</sup>.  
 30 «¿Pretendes burlarte de mí, le dije, construyendo  
 con tus argumentos un laberinto inextricable en el que  
 unas veces entras por donde deberías salir y otras sales  
 por donde has entrado, o intentas complicar el admirable  
 círculo de la simplicidad divina? Hace poco<sup>185</sup>, en  
 31 efecto, al comenzar tu razonamiento sobre la felicidad,  
 decías que ésta era el sumo bien y afirmabas que  
 32 residía en el Dios sumo. Sostenías también que Dios  
 era el sumo bien y la felicidad absoluta, a partir de lo  
 cual me ofrecías como una especie de pequeño presente  
 la conclusión de que nadie puede llegar a ser feliz si  
 33 no participa de la naturaleza divina. Añadías que el  
 mismo elemento constitutivo del bien era la esencia de  
 Dios y de la felicidad y me enseñabas que aquello que  
 es uno es igualmente el bien, al que tiende la naturaleza  
 34 de todas las cosas. Defendías también que Dios  
 gobierna el universo con el timón de la bondad, que  
 todas las cosas le obedecen de buen grado, y que el  
 mal no tiene naturaleza alguna. Y desarrollabas estas  
 afirmaciones sin recurrir a ningún argumento del exterior  
 sino con pruebas internas e inherentes al tema que  
 se deducían unas de otras»<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> El argumento de Boecio consiste en negar la existencia del mal partiendo de que éste consiste en la ausencia de existencia; este argumento, que no se encuentra en Platón, es común en este periodo tanto a los neoplatónicos como a los cristianos. Cf. IV 2, 32; Agustín, *Confesiones*, 7, 12, 18; F. P. Hager, «Die Materie und das Böse im antiken Platonismus», *Museum Helveticum* 19 (1962), 73-103 y Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 173.

<sup>185</sup> Cf. III 10, 17.

<sup>186</sup> Una vez que Boecio reconoce tras su curación el método de razonamiento está capacitado para responder racionalmente a la Filosofía. Cf. S. Lerer, *Boethius and dialogue*, op. cit., 133-134.

- 36 Entonces ella replicó: «De ninguna manera me he  
 burlado de ti, y con la ayuda de Dios, al que hace un  
 instante invocábamos<sup>187</sup>, he llevado a término la más  
 37 importante de todas las tareas. En efecto, la forma de la  
 esencia divina es tal que no se dispersa en elementos  
 externos a ella ni admite en sí misma ningún elemento  
 extraño sino que, como a propósito de ella dice  
 Parménides,

*por todas partes semejante a la redondez de una esfera*<sup>188</sup>

- hace girar el círculo móvil del universo, mientras ella  
 38 misma se mantiene inmóvil<sup>189</sup>. Y si hemos debatido  
 argumentos que no hemos buscado en el exterior sino  
 encontrado en el interior del tema que tratábamos, no  
 hay razón para que te sorprendas, ya que, bajo la auto-  
 ridad de Platón, has aprendido que el discurso debe  
 estar relacionado con las cosas de las que habla<sup>190</sup>.

XII<sup>191</sup> Feliz quien pudo contemplar  
 del bien la fuente clara,  
 feliz quien pudo desatar

<sup>187</sup> Cf. III 9, 33.

<sup>188</sup> El verso de Parménides que cita Boecio, uno de los pocos que se han conservado de su poema filosófico *Sobre la Naturaleza*, es recogido también por Platón (*Sofista*, 244, E). Fue frecuentemente citado este verso por los neoplatónicos. Cf. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 166.

<sup>189</sup> Se deduce que la expresión neoplatónica de la emanación del mundo que Boecio emplea varias veces sólo sería una metáfora. Cf. III m. 9, 3 y V 2, 8.

<sup>190</sup> Cf. Platón, *Timeo*, 29 B.

<sup>191</sup> La situación de Boecio es explicada mediante la fábula de Orfeo. Como éste perdió a su esposa Eurídice al volver la vista atrás antes de salir del Infierno, los hombres no deben dejarse llevar por el amor a las cosas terrenas. La literatura existente sobre este poema es muy amplia. Sobre la interpretación simbólica del poema, cf. Kling-

las pesadas ataduras de la tierra<sup>192</sup>.

- 5 En otro tiempo un poeta tracio<sup>193</sup>  
que lloraba la muerte de su esposa,  
consiguió, primero, con sus desoladas melodías  
que los bosques acudieran conmovidos,  
que los ríos detuvieran el curso de sus aguas;
- 10 la cierva, sin miedo, se tumbó  
junto a los feroces leones,  
y la liebre miró sin temor  
al perro ya amansado por el canto.  
Como un fuego más ardiente
- 15 abrasaba lo más profundo de su pecho,  
y la música que había sometido al universo  
no consolaba a su autor,  
lamentando la crueldad de los dioses celestes,  
se acercó a las moradas infernales.

ner, *De Boethii*, op. cit., 31 ss.; Galdi, *Saggi boeziani*, op. cit., 108 ss.; H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 118-125. Sobre las transformaciones literarias de esta poesía y de otras narraciones mitológicas, cf. R. Dwyer, *Boethian Fiction*, Cambridge, Mass., 1976; B. Friedman, *Orpheus in the Middle Age*, Cambridge, Mass., 1970, 75 (y la bibliografía allí citada sobre el mito). El poema está escrito en gliconios, como I m. 6.

<sup>192</sup> Cf. Virgilio, *Geórgicas*, 2, 490. Según Galdi, *Saggi boeziani*, op. cit., 241 ss., Boecio pretende aquí corregir a Virgilio.

<sup>193</sup> Siguiendo a Virgilio (*Geórgicas*, IV 453-527) y Séneca (*Hércules Loco*, 569-598) trata Boecio el mito de Orfeo, poeta tracio prehomérico, seguidor del dios Dioniso que bajó al Hades para buscar a su mujer, Eurídice, muerta por la picadura de una serpiente. Gracias al poder de su música logró que la diosa Perséfone le permitiera llevarla consigo con la condición de no mirar hacia atrás hasta salir del reino de los muertos, condición que Orfeo no cumplió y perdió a Eurídice para siempre. El mito entró pronto en la simbología filosófica, en especial a través de su asociación con las ceremonias mistericas órficas y el pitagorismo, y a través de éstos pasó a Platón. Boecio sin embargo no ofrece una interpretación del mito sino que lo utiliza exclusivamente como *exemplum* literario. Cf. E. Norden, *Orpheus und Eurydyke*, Berlín, 1934 (recogido en *Kleine Schriften*, Berlín, 1966, 468 y ss.). Para las alegorías mitológicas en Boecio cf. S. Lerer, *Boethius and Dialogue*, op. cit., 184 ss.

- 20 Allí, modulando dulces cantos  
con los sonidos de la lira,  
expone llorando aquello que había aprendido  
de las principales fuentes de su madre, la diosa<sup>194</sup>,  
aquello que le inspiraba su inconsolable pena,
- 25 y el amor, que redoblaba su pena.  
Llora y conmueve al Ténaro<sup>195</sup>  
y, con su dulce plegaria,  
pide indulgencia a los señores de las sombras.  
Queda inmóvil el guardián de tres cabezas<sup>196</sup>,
- 30 seducido por este canto jamás oído,  
las diosas vengadoras de los crímenes<sup>197</sup>,  
que hostigan con el terror a los culpables,  
enternecidas, se deshacen en lágrimas.  
La rápida rueda arrastra
- 35 la cabeza de Ixión<sup>198</sup>,  
y Tántalo<sup>199</sup>, atormentado por la interminable sed,  
aparta sus ojos de las aguas,

<sup>194</sup> Calíope, musa de la poesía, especialmente de la épica.

<sup>195</sup> El Ténaro era un promontorio de Laconia en el que se encontraba una gruta a través de la cual, según el mito, se podía entrar a los Infernos. En un sentido más amplio este término fue empleado posteriormente para referirse también a lugares y potencias infernales.

<sup>196</sup> El «guardián de tres cabezas» (*tergeminus ianitor*) es Cerbero, el perro del Hades, uno de los monstruos que guardaba el reino de los muertos e impedía el paso a los vivos, especialmente cuando intentaban salir.

<sup>197</sup> Las Furias o Erinias, Alecto, Megera y Tisifone (*ultrices deae*), divinidades infernales que simbolizaban el remordimiento y la desesperación que atormenta la conciencia de los culpables.

<sup>198</sup> Ixión, enamorado de Hera, trató de violarla y fue encerrado en el Hades atado a una rueda encendida que giraba sin cesar.

<sup>199</sup> Tántalo era célebre por el castigo que hubo de sufrir en los Infernos. Según la versión más difundida, fue condenado a padecer un hambre y sed eternos: sumergido en el agua hasta el cuello, no podía beber porque ésta retrocedía cada vez que trataba de acercar la boca; una rama cargada de frutos pendía sobre su cabeza, pero al levantar el brazo, ésta se elevaba bruscamente poniéndose fuera de su alcance.



mientras el buitre, saciado por las melodías,  
no devora el hígado de Ticio<sup>200</sup>.

- 40 En fin: "hemos sido vencidos", dice  
el juez de las sombras apiadado<sup>201</sup>.  
"Devolvemos a este hombre la esposa,  
que con el canto ha rescatado,  
pero una condición constriñe el regalo:  
45 hasta que haya abandonado el Tártaro,  
le está prohibido volver hacia atrás la mirada".  
¿Pero quién puede imponer leyes a los amantes?  
El amor es ley aún más poderosa para sí mismo.  
¡Ay! en las mismas fronteras de la noche

- 50 Orfeo a su Eurídice  
miró, perdió y dio muerte.  
Esta leyenda os concierne a vosotros<sup>202</sup>,  
que tratáis de conducir vuestro espíritu  
hacia la luz celeste;  
55 pues quien hacia el antro del Tártaro,  
vencido, vuelve su mirada,  
lo más valioso que lleva consigo  
pierde cuando mira al mundo inferior»<sup>203</sup>.

<sup>200</sup> El gigante Ticio, hijo de Zeus, quiso violar a Hera y fue precipitado a los infiernos, donde unas serpientes devoran su hígado que renace continuamente con las fases de la luna.

<sup>201</sup> El juez de las sombras puede referirse a Plutón, Hades o Minos, legendario rey de Creta y juez en el otro mundo.

<sup>202</sup> Motivo tradicional de la *fabula docet*. Cf. IV m. 1, 4. y H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 120 con referencia a Horacio, *Sátiras*, I, 1, 69 ss.

<sup>203</sup> En los últimos versos resuena una vez más el motivo de la caverna.

## Libro IV<sup>1</sup>

- 1 <sup>12</sup> Cuando la Filosofía hubo terminado de cantar dulce y armoniosamente estos versos sin perder la majestad ni gravedad de su rostro y de su mirada, yo, que aún no había olvidado la pena profundamente clavada en mí, la interrumpí cuando se disponía a añadir algo más y 2 exclamé: «¡Oh tú, que precedes y guías a la verdadera luz!<sup>13</sup> Todas las conclusiones que hasta ahora tu discurso ha probado no sólo me han parecido divinas al examinar su contenido sino irrefutables por la validez de tus argumentos, y has evocado conceptos que, aunque últimamente los había olvidado por el dolor de la in-

<sup>1</sup> El siguiente pasaje sirve como preparación a la teodicea, que se desarrollará en los libros cuarto y quinto, y las cuestiones de la providencia y de la libertad. En la primera mitad del libro, siguiendo los razonamientos del *Gorgias* platónico, se demuestra que el bien siempre triunfa sobre el mal. A partir de la prosa 5 aparece el segundo tema del libro, la relación entre el destino y la providencia. El libro termina con un poema en el que tres ejemplos míticos, Agamenón, Ulises y Hércules, muestran el modelo del sabio que se esfuerza por conseguir su objetivo. Cf. Klingner, *De Boethii*, op. cit., 84-92; I. Schwarz, *Untersuchungen*, op. cit., 88 ss.; Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 161 ss.

<sup>2</sup> Con un lenguaje cercano al de los himnos religiosos neoplatónicos, la Filosofía muestra que los buenos son siempre poderosos y los malos, débiles, como paso previo para conducir a Boccio a su verdadero hogar. El pasaje muestra numerosas correspondencias con las cuestiones planteadas en el libro primero.

<sup>3</sup> La verdadera luz es Dios. Cf. III m. 9, 26 y V 6, 18.

justicia sufrida, no me resultaban completamente desconocidos de antes. Pero ésta es precisamente la causa, e incluso la más grave, de mi aflicción, que estando gobernado el universo por un ser que se identifica con el bien, aun así pueda existir el mal e incluso quedar impune<sup>4</sup>; y con seguridad comprendes cuánta sorpresa suscita este simple hecho. Además, a esto se añade algo aún más grave; mientras la maldad ocupa cargos de poder y prospera, la virtud no sólo se ve privada de recompensas sino que además es pisoteada y aplastada por los pies de los malvados y sufre el castigo en lugar de los criminales. Que semejantes cosas sucedan en el reino de un ser que todo lo sabe, que todo lo puede y que sólo quiere el bien, no puede dejar de suscitar en todos un enorme sentimiento de estupor y de deploración».

Entonces ella dijo: «Y sería causa de infinito asombro y la más horrible de todas las monstruosidades, si, como tú crees, en la casa tan bien organizada de quien, en cierto sentido, es para todos un padre de familia, se cuidara con esmero la vajilla sin valor y se dejara ensuciar la vajilla costosa<sup>5</sup>. Pero no es así; si en efecto las conclusiones a las que hemos llegado hace poco, se mantienen como verdades seguras, con la ayuda del aquel de cuyo reino estamos ahora hablando llegarás a comprender que los buenos son siempre poderosos, mientras que los malvados son siempre despreciables y débiles<sup>6</sup>; comprenderás también que jamás quedan los vicios sin castigo ni las virtudes sin recompensa, que la buena suerte sonríe a los buenos mientras que el infor-

<sup>4</sup> Las quejas por la existencia del mal y la impunidad de los malvados ya habían sido mencionadas en la apología (I 4) y en I m. 5.

<sup>5</sup> La imagen de la vajilla aparece también en la Vulgata (cf. *Romanos*, 9, 21).

<sup>6</sup> Cf. IV 2, 15 y 24.

tunio se abate siempre sobre los malvados<sup>7</sup>, y muchas otras verdades de esta clase que adormecerán tus recriminaciones y te darán una seguridad duradera. Y puesto que has visto, cuando hace un momento te la mostré<sup>8</sup>, la forma de la verdadera felicidad, y también has reconocido el lugar en donde reside, una vez que haya agotado el examen de las premisas que considero necesarias, te mostraré el camino que podrá llevarte a casa. Fijaré también alas a tu espíritu para que con ellas puedas elevarte hacia las alturas y, cuando haya sido disipada toda inquietud, puedas volver sano y salvo a tu patria bajo mi dirección, siguiendo mi camino e incluso en mi propio vehículo<sup>9</sup>.

I<sup>10</sup> Yo poseo en efecto alas veloces<sup>11</sup>, capaces de escalar las alturas del cielo; cuando de ellas se reviste el espíritu ágil, ve desde lo alto la tierra y la desprecia, atraviesa la esfera del aire infinito, y vuelve la espalda a las nubes, escala y franquea la cumbre de fuego<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Cf. Platón, *República*, 354 A y IV, 4, 15.

<sup>8</sup> Cf. III 3, 4.

<sup>9</sup> Sobre la imagen de las «alas» del alma cf. IV m. 1, 1. El pasaje recuerda según J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 322, el estilo de las promesas de la liturgia de Mitra. Los tres miembros de la última frase (*ductu, semita, uehiculis*) se corresponden con los mencionados en III m. 9, 28 (*uector, dux, semita*).

<sup>10</sup> La actividad científica de Boecio, mencionada como un viaje del espíritu hasta las regiones etéreas en I m. 2, es recogida y transformada en este poema. Desde las altas zonas del viaje de las almas los temidos tiranos son en realidad los desterrados. El metro está formado por tetrámetros dactílicos acatalécticos en unión con dímetros yámbicos.

<sup>11</sup> La imagen de las alas del alma aparece por primera vez en Platón, *Fedro*, 246 B ss. Un tratamiento completo de la cuestión puede verse en P. Courcelle, *RAC*, 8 (1972), 29-65 y H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 128 ss.

<sup>12</sup> Boecio presenta en este poema la sucesión de las «esferas» de

- que arde por el rápido movimiento del éter<sup>13</sup>  
 hasta que surge entre las regiones de las estrellas  
 10 y une su trayectoria a la de Febo<sup>14</sup>,  
 o acompaña el camino del gélido viejo<sup>15</sup>,  
 como escolta del astro brillante<sup>16</sup>  
 o, dondequiera que la noche se anime de luz,  
 recorre la órbita del astro  
 15 y, una vez satisfecho de haber llegado a su término,  
 abandona la zona más periférica del cielo  
 y se adosa al rápido éter,  
 en posesión de la sagrada luz.  
 Allí el señor de los reyes<sup>17</sup> ostenta su cetro  
 20 y controla las riendas del universo  
 y, sin moverse, dirige su veloz carro<sup>18</sup>,  
 soberano resplandeciente del universo.

los elementos según la concepción que Platón impuso a la tradición: en el centro del universo está situada la tierra, envuelta por la esfera del aire; a continuación la del fuego, a la que sucede la de los planetas, la de las estrellas fijas y, finalmente, el cielo. Cf. Platón, *Fedón*, 109 B; *Timeo*, 58 D; W. Gundel y H. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966.

<sup>13</sup> La parte del cielo que guarda el fuego, el «éter», envuelve el aire. Según Aristóteles, el movimiento del éter sobre la atmósfera era la fuente de algunos signos de fuego como los cometas, los meteoritos y la Vía Láctea. En la Antigüedad tardía, ésta era considerada como la senda de las almas en el camino hacia las moradas más altas.

<sup>14</sup> El Sol como estación en el camino hacia las estrellas es frecuente en los textos religiosos orientales. Cf. W. Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901), 136-169 y 229-273 (reimpreso en Darmstadt, 1972).

<sup>15</sup> Se refiere al planeta Saturno, considerado «gélido» por la distancia que le separa del sol y «viejo» porque se identificaba en la astrología antigua con la divinidad itálica del mismo nombre.

<sup>16</sup> El planeta Marte.

<sup>17</sup> Dios. Cf. IV m. 6, 36.

<sup>18</sup> Según la imagen de Platón, *Fedro*, 246 E. El pasaje muestra claramente cómo Boecio ha combinado el pensamiento platónico y aristotélico.

- Si te hace volver aquí el camino,  
 que, ahora sin acordarte, andas buscando<sup>19</sup>,  
 25 «ésta —dirás— lo recuerdo, es mi patria,  
 de aquí partí, aquí detendré mis pasos».  
 Y si deseas lanzar una mirada  
 sobre la noche de la tierra que has abandonado,  
 los tiranos, tan temidos por sus desgraciados pueblos,  
 30 te parecerán proscritos de la patria<sup>20</sup>.

1 2<sup>21</sup> Entonces yo exclamé: «¡Maravilloso! ¡Qué grandes cosas prometes! No dudo de que puedas cumplirlas; pero ahora no te demores una vez que has suscitado mi interés».

2 «En primer lugar», dijo, «podrás comprender que el poder está siempre junto a los buenos y que los malvados carecen de toda clase de fuerza, afirmaciones  
 3 ambas que se demuestran mutuamente. En efecto, dado que el bien y el mal son contrarios entre sí, si se prueba que el bien es poderoso, resulta evidente la debilidad del mal y, por el contrario, si la inconsistencia del mal  
 4 es clara, la solidez del bien resulta segura. Pero para que mi afirmación tenga más crédito, para confirmar mis proposiciones avanzaré indistintamente por ambos caminos, apoyándome unas veces en uno, otras en el otro.

5 Dos son los factores necesarios en los cuales se basa la realización de cualquier acto humano, la volun-

<sup>19</sup> Cf. I 2, 6.

<sup>20</sup> También Platón hace del tirano un retrato como el ser más desgraciado del mundo. Esta paradoja establece la relación con el pasaje en prosa siguiente.

<sup>21</sup> La Filosofía intenta demostrar que los buenos son poderosos y los malos débiles basándose en la idea de Platón de que sólo los sabios pueden lograr sus deseos mientras que los malos no son capaces de lograr lo que no pueden reconocer (Platón, *Gorgias*, 466 B ss.). O. Gígon (*Introd.*, 49) señala que no se trata de una simple paráfrasis del texto de Platón sino de un complemento y desarrollo de las ideas platónicas.



tad y la capacidad<sup>22</sup>; si alguno de ellos falta, nada puede llevarse a término. En efecto, si falta la voluntad, nadie comienza una acción que en realidad no quiere; por el contrario, si la capacidad está ausente, la voluntad será inútil. En consecuencia, si ves que alguien quiere obtener alguna cosa sin lograr conseguirlo, no dudes de que le faltó la capacidad de lograr aquello que quería.

«Es evidente», dije, «y en modo alguno se puede negar».

8 «Pero, por otra parte, si ves que alguien ha realizado aquello que desca, ¿podrás acaso dudar de que ha tenido también la capacidad de realizarlo?».

«En absoluto».

9 «Ahora bien, si una persona consigue realizar algo, debemos considerarla capaz en lo que se refiere a eso, y si, por el contrario, no lo consigue, débil e incapaz en función de eso mismo».

«Lo admito», respondí.

10 «Y bien», me preguntó, «¿recuerdas que con los anteriores razonamientos habíamos llegado a la conclusión de que todo esfuerzo de la voluntad humana, a pesar de que se mueve por intereses diversos, se orienta hacia la felicidad?».

«Recuerdo», respondí, «que eso también ha sido demostrado».

11 «¿Y te acuerdas de que la felicidad es el bien mismo, y que de esta manera, cuando se busca la felicidad, es en verdad el bien lo que todos desean?»<sup>23</sup>.

«No necesito recordarlo», respondí, «pues esta idea está bien grabada en mi memoria».

<sup>22</sup> La «voluntad» y la «capacidad» (*voluntas* y *potestas*) se corresponden con los conceptos *boúlesis* y *dynamis* de Platón (cf. *Gorgias*, 509 D).

<sup>23</sup> Cf. III 2.

12 «Por consiguiente, todos los hombres, tanto los buenos como los malos, con la misma aplicación se esfuerzan en llegar al bien».

«Sí», respondí, «esa es la consecuencia lógica».

13 «Pero es cierto que se llega a ser bueno por el hecho de haber conseguido el bien».

«Sí, es cierto».

«¿Consiguen entonces los buenos aquello que buscan?».

«Así parece».

14 «Por otra parte, si los malos obtuvieran el bien que buscan, no podrían ser malos».

«Así es».

15 «Por consiguiente, ya que tanto unos como otros buscan el bien, pero unos lo alcanzan y otros no, ¿puede existir duda alguna de que los buenos son en realidad poderosos y los malos, por el contrario, débiles?».

16 «Cualquiera que lo ponga en duda», respondí, «no es capaz de comprender ni la naturaleza de las cosas ni el encadenamiento lógico de los argumentos».

17 «Ahora», añadió, «supongamos que dos personas se proponen el mismo objetivo, conforme a su naturaleza, y que una de ellas, por el ejercicio de una función connatural, lo hace y lleva a su término perfectamente, mientras que el otro no puede en modo alguno realizar esta función natural y, de forma contraria a su naturaleza, no realiza realmente su objetivo sino que se limita a imitar al que lo ha realizado: ¿cuál de los dos te parece que está dotado de más poder?».

18 «Aunque adivino lo que quieres decir», respondí, «deseo oírte exponer más claramente».

19 «¿No negarás», prosiguió, «que la acción de caminar es natural al hombre?»

«En absoluto», respondí.

20 «¿Y acaso dudas de que la realización de esta acción es una función natural de los pies?».

«Tampoco tengo duda alguna sobre esto», respondí.

21 «Por consiguiente, si uno, capaz de avanzar sobre sus pies, camina, y otro, cuyos pies no cumplen esta función natural, se esfuerza en caminar valiéndose de las manos, ¿de cuál de ellos puede decirse justamente que tiene más poder?».

22 «Termina el resto de tu razonamiento», dije, «pues nadie puede discutir que la persona que controla una función natural es más capaz que aquella que no puede realizar eso mismo».

23 «Pero el sumo bien, que constituye el objetivo, indistintamente para buenos y malos, los buenos lo buscan por el ejercicio natural de sus méritos, los malos, por el contrario, se esfuerzan en conseguir este mismo bien a través de sus fluctuantes pasiones, camino éste que no es el medio natural de obtener el bien; ¿o piensas tú de otro modo?».

24 «En absoluto», respondí; «y también la consecuencia es evidente. Partiendo de las premisas que he admitido, se deduce necesariamente que los buenos son poderosos y los malos, por el contrario, débiles».

25 «Te anticipas correctamente a mis conclusiones», dijo, «y esto, como suelen pronosticar los médicos, es indicio de una naturaleza recuperada ya y resistente».

26 Pero puesto que te veo tan bien dispuesto para comprender, voy a intensificar mi razonamiento; en efecto, observa con qué nitidez se revela la debilidad de los hombres corrompidos, que ni siquiera pueden llegar hasta esa meta hacia la cual los impulsa y casi

27 arrastra el instinto natural. ¿Y qué sucedería si estuvieran privados de esta tan poderosa y casi decisiva ayuda

28 de la naturaleza que les muestra el camino? Considera, además, cuán grande es la impotencia que atenaza a las personas inicuas. En efecto, los objetivos que se proponen y que no pueden adquirir ni poseer, no son recompensas fútiles o como las que se otorgan en los juegos;

estos desgraciados fracasan precisamente en aquello que constituye la auténtica suma y la cima de las cosas y no consiguen la realización de la única aspiración que preparan día y noche; es precisamente en esta empresa en lo que se distingue la superioridad de los

29 buenos. Pues de la misma manera que considerarías más capacitado para la marcha a quien hubiera podido llegar caminando a pie hasta un lugar más allá del cual no hubiera espacio accesible para la marcha, así debes juzgar como más capacitado a quien llegó hasta la meta suprema de los deseos, más allá de la cual no hay nada. De esto resulta, inversamente, que los mismos malvados parecen, en cuanto tales, privados de toda

30 clase de fuerza. ¿Por qué entonces abandonan la virtud y persiguen el vicio? ¿Es quizás porque ignoran el bien? ¿Pero existe peor debilidad que la ceguera producida por la ignorancia? ¿O es que conocen el fin que debe perseguirse pero las pasiones los desvían apartándolos del camino correcto? Así también, la incapacidad de controlarse hace frágiles a quienes no pueden luchar

32 contra el mal. ¿Acaso abandonan el bien consciente y voluntariamente y se vuelven hacia el mal? Pero en este caso, dejan no sólo de ser poderosos, dejan simplemente de existir, pues quienes abandonan el fin común de todas las cosas, dejan al mismo tiempo de

33 existir<sup>24</sup>. Quizás podrá parecer extraño que yo precisamente afirme que los malvados, que constituyen la mayoría de los hombres, no existen; sin embargo así

34 es. En efecto, de aquellos que son malvados, no digo que no son malvados, sino que niego pura y simplemente que existan. Pues de la misma manera que

35 podrías decir que un cadáver es un "hombre muerto", pero no simplemente un "hombre", no tendría inconve-

<sup>24</sup> La paradoja de que el mal no existe, presentada en III 12, 29, es aquí aplicada a los malvados.

niente en reconocer que los hombres corrompidos son malvados pero no podría admitir que, en el sentido absoluto del término, existen. Existe, en efecto, aquello que conserva su orden y preserva su naturaleza; aquello que, por el contrario, se aparta de ésta, renuncia también a la existencia, que está ínsita en su naturaleza. Pero, me dirás, los malvados pueden hacer cosas. Ni siquiera yo lo puedo negar, pero esta capacidad que tienen no proviene de sus fuerzas sino de su debilidad. Tienen, en efecto, la capacidad de hacer el mal, que habrían perdido por completo si hubieran podido conservar la facultad de hacer el bien. Esta capacidad demuestra claramente que ellos no pueden hacer nada; de hecho si, como hace poco hemos concluido<sup>25</sup>, el mal no es nada, es evidente que los malvados, pudiendo realizar sólo el mal, en realidad no son capaces de nada».

«Es evidente».

40 «Y para que comprendas cuál es la naturaleza de esta capacidad suya, recuerda que hace poco<sup>26</sup> habíamos demostrado que no existe nada que tenga más poder que el sumo bien».

«Así es», respondí.

«Pero este sumo bien», dijo, «no puede hacer el mal».

«En absoluto».

41 «¿Existe por tanto alguien que piense que los hombres son capaces de hacer cualquier cosa?», preguntó.

«Nadie, a menos que esté loco».

«Sin embargo, los hombres son capaces de hacer el mal».

«¡Ojalá no fueran capaces!» exclamé<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cf. III 12, 29.

<sup>26</sup> Cf. III 12, 21.

<sup>27</sup> La réplica de Boecio muestra que esta argumentación no acaba de convencerlo, al menos desde el punto de vista de sus experiencias personales.

42 «Por lo tanto, puesto que quien es capaz de hacer sólo el bien es omnipotente y, por el contrario, no son omnipotentes quienes pueden también hacer el mal, es evidente que son menos poderosos aquellos que pueden hacer el mal. A esto se añade que hemos demostrado que todo poder debe ser incluido en el número de cosas deseables y que todas las cosas deseables están relacionadas con el bien como al grado de perfección más alto de su naturaleza. Pero la posibilidad de cometer un crimen no puede relacionarse con el bien: por tanto no es deseable. Sin embargo, todo poder es deseable; está claro, por tanto, que la posibilidad de hacer el mal no es un verdadero poder<sup>28</sup>».

43 De todos estos razonamientos resulta indudable la potencia de los buenos e, inversamente, la debilidad de los malvados, y parece claramente fundada la conocida afirmación de Platón<sup>29</sup>, según la cual sólo los sabios pueden hacer aquello que desean, mientras que los malvados realizan lo que les produce placer pero no son capaces de realizar aquello que desean. En efecto, hacen todo lo que les place pensando que van a obtener el bien que desean mediante aquello en lo que encuentran placer, pero no lo consiguen en absoluto, ya que los actos oprobiosos no conducen a la felicidad.

II<sup>30</sup> Esos altivos reyes a los que ves encumbrados en [sus tronos,

<sup>28</sup> A esta conclusión volverá en IV 4, 24.

<sup>29</sup> Cf. Platón, *Gorgias* 466 D-E y *Fedón* 246 B ss., idea repetida en IV m. 2, 10.

<sup>30</sup> El poema incluye todos los elementos que hasta el momento habían servido para la descripción de los tiranos. Como conclusión, y en relación con IV m. 1, destaca Boecio la ausencia de poder real que tienen los que son aparentemente poderosos. El metro son dímetros trocaicos acateléticos y dímetros jónicos, una combinación que sólo aquí aparece (cf. L. Pepe, *La metrica*, op. cit., 239).



deslumbrantes con el esplendor de la púrpura<sup>31</sup>, prote-  
[gidos por armas siniestras,  
amenazantes con su dura mirada, exhalando rabia de su  
[corazón,

si alguien arrebató a estos orgullosos la protección de  
[su vano ornato,

5 verá en seguida que estos soberanos llevan dentro pe-  
[sadas cadenas<sup>32</sup>;

por un lado la pasión perturba sus corazones con sus  
[voraces venenos,

por otro, flagela su espíritu la cólera, levantando sus  
[tempestuosas olas<sup>33</sup>,

el dolor los aprisiona y atormenta o la esperanza incier-  
[ta los tortura.

Por tanto, si un solo hombre soporta en sí, como ves, a  
[tantos tiranos,

10 no hace aquello que él mismo desea, dominado, como  
[está, por inicuos señores.

1 3<sup>34</sup> ¿Ves, pues, en qué fango<sup>35</sup> se revuelca la infamia y  
con qué brillo resplandece la honestidad? En esto se  
percibe claramente que nunca ni las buenas acciones  
quedan sin recompensa ni las malas sin castigo apro-  
piado. Puede, en efecto, parecer, y no sin fundamento,  
que, cuando se realiza una acción, el fin que se propo-  
ne conseguir al realizarla constituye también su  
recompensa, como sucede en las carreras en el estadio,  
donde la recompensa es la corona por cuya conquista

<sup>31</sup> Cf. III m. 4, 1.

<sup>32</sup> Cf. I m. 2, 25. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 134 ss., explica la serie *libido, ira, maeror, spes*, que Boecio presenta en relación con la descripción del tirano, mediante la doctrina estoica de las cuatro pasiones.

<sup>33</sup> Cf. I m. 2, 4 y II 1, 6.

<sup>34</sup> Los buenos siempre consiguen elogios, los malos, reproches.

<sup>35</sup> Cf. I m. 7, 12.

3 se corre. Pero habíamos mostrado<sup>36</sup> que la felicidad es  
el mismo bien, aquello por lo que todas las acciones se  
realizan; por tanto, el bien es asignado como  
4 recompensa común a las acciones humanas. Por otra  
parte, no es posible que el bien se separe de los buenos,  
y de hecho no se podrá calificar con razón como bueno  
a quien esté privado del bien; por esto, a una honesta  
5 conducta no le falta una apropiada recompensa. Podrán  
irritarse los malvados cuanto quieran pero no por ello  
caerá la corona de la cabeza del sabio ni se marchita-  
rá<sup>37</sup>, pues la maldad ajena no arrebató a los seres honra-  
6 dos la gloria que les pertenece<sup>38</sup>. En realidad, si alguien  
se jactara de algo recibido de fuera, cualquier otra per-  
sona o la misma que se lo hubiera conferido se lo  
podría arrebatar; pero como la recompensa es concedi-  
da a cada uno por su propia honestidad, no se verá pri-  
7 vado de su premio mientras no deje de ser íntegro. En  
fin, puesto que toda recompensa es siempre buscada  
precisamente porque se considera un bien, ¿quién  
podría considerar que una persona en posesión del bien  
está privada de recompensa?

8 Pero, ¿de qué recompensa? De la más bella y gran-  
de de todas; recuerda en efecto aquel importante corolario  
que hace poco te ofrecí<sup>39</sup> y sigue este razonamien-  
9 to. Puesto que el mismo bien es la felicidad, es eviden-  
te que todos los buenos son felices precisamente por el  
10 hecho de ser buenos. Pero está probado que aquellos  
que son felices participan de la naturaleza divina. Esta  
es, por consiguiente, la recompensa de los buenos, que

<sup>36</sup> Cf. III 2, 1 ss. y IV 2, 10.

<sup>37</sup> Continúa la simbología de la victoria, un uso que de Aristóteles (cf. *Ética a Nicómaco*, 1099 A) confluye con el empleo figurado del lenguaje bíblico. Cf. K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn, 1940, 170 ss.

<sup>38</sup> Resume los argumentos de los libros segundo y tercero.

<sup>39</sup> Cf. III 10, 22.

no puede ser atenuada por el tiempo, ni disminuida por ningún poder, ni oscurecida por maldad alguna: llegar a ser dioses.

- 11 Aceptando esto, el sabio no puede dudar de que los malvados son castigados y que el castigo es inseparable de ellos; en efecto, puesto que el bien y el mal, como el castigo y la recompensa, se oponen entre sí, lo que vemos producirse en el caso de la recompensa del bien necesariamente encuentra su contrapartida en el
- 12 castigo del mal. Así pues, de la misma manera que para las personas honestas la honestidad misma es su recompensa, para los malvados la maldad misma es el castigo<sup>40</sup>. Además, todo el que sufre una condena no
- 13 duda que ha sido alcanzado por un mal. Si, por consiguiente, quisieran ellos juzgarse a sí mismos, ¿podrían considerarse libres de castigo esos a quien el peor de todos los males, la maldad, no sólo ha alcanzado sino que los ha infectado profundamente?
- 14 Observa además, frente a lo que sucede a los buenos, cuál es la condena que acompaña a los malvados; en realidad hace poco has aprendido que todo aquello que existe constituye una unidad y que la unidad misma coincide con el bien<sup>41</sup>, de donde se deduce que
- 15 todo aquello que existe resulta ser también el bien. De este modo todo aquello que se aparta del bien deja de existir<sup>42</sup>. De ahí deriva que los malvados dejan de ser aquello que eran aunque la apariencia física de ser humano que les queda muestra aún que fueron hombres; por ello, al entregarse a la maldad, han perdido
- 16 también la naturaleza humana. Entonces, ya que sólo la honestidad puede elevar al hombre por encima de su

<sup>40</sup> El argumento de la immanencia de la recompensa y el castigo es socrático pero se encuentra también en los estoicos y en los padres de la Iglesia.

<sup>41</sup> Cf. III 10, 40 y III 12, 33.

<sup>42</sup> Cf. II 1, 19.

- condición, es inevitable que la deshonestidad sitúe por debajo de la dignidad del ser humano a quienes ya ha apartado de la condición humana; sucede, por tanto, que no puedes considerar como un ser humano a quien
- 17 ves desfigurado por los vicios<sup>43</sup>. Arde de codicia el que se apodera por la fuerza de los bienes ajenos; se podría decir que parece un lobo. Ejercita su lengua en continuos litigios el hombre impetuoso y desasosegado: lo
  - 18 podrás comparar a un perro. Tiende trampas en la sombra y se alegra de haber despojado fraudulentamente a otros: puede ser comparado con una pequeña zorra. Ruge de rabia sin poder controlarse: se podría pensar
  - 19 que tiene un corazón de león. El temeroso y siempre dispuesto a huir tiembla ante peligros imaginarios: considéralo como un ciervo. El que apático y atontado está en continuo torpor, vive la existencia de un asno.
  - 20 Frívolo e inconstante cambia continuamente de gustos: nada lo distingue de las aves. Se sumerge en vergonzosas y sucias pasiones: es prisionero de placeres dignos
  - 21 de una repugnante cerda. De esta manera resulta que, quien abandonando la honestidad, ha dejado de ser hombre, al no poder acceder a la condición divina se convierte en una bestia.

<sup>43</sup> La idea ya había aparecido en II 5 y III 7, 4. En el primer pasaje, los hombres están aún por debajo de los animales pues han perdido su puesto en el orden de la naturaleza. En III 7, 4 y aquí sitúa la *improbitas* a los hombres al mismo nivel que los animales. El razonamiento se completará en V 2, 9 donde se identifica esta situación con la esclavitud (*extrema servitus*). El punto de partida para la comparación de los caracteres humanos con los animales en la reflexión filosófica es la discusión sobre la doctrina de la transmigración de las almas en Platón (*Timeo* 42 C). Cf. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 174, que remite las fuentes de Boecio más directamente a los neoplatónicos Proclo y Olimpiodoro y J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 336-338, que recoge los principales paralelos. También entre cínicos y estoicos y, más tarde, en los padres de la Iglesia, la comparación es frecuente. Cf. R. Eisler, *Orphisch-dionische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Berlín, 1925, 78 ss. y H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, op. cit., 187.

III<sup>44</sup> Las velas del jefe del Neritio<sup>45</sup>

y sus embarcaciones errantes por el mar  
fueron por el Euro<sup>46</sup> arrastradas hacia la isla,  
habitada por la bella diosa<sup>47</sup>,

5 nacida de la estirpe del Sol,  
que mezcla para sus nuevos huéspedes  
filtros mágicos.

Y cuando su mano experta en las virtudes de las plan-  
[tas

los ha transformado en varias formas,

10 uno toma la apariencia de jabalí,

<sup>44</sup> Los venenos exteriores no pueden afectar al alma de los hombres; sólo es capaz de hacerlo el veneno que el hombre lleva en su interior. El poema de Boecio evoca el episodio homérico (cf. *Odisea*, 10) de Ulises y Circe, «la bella diosa nacida de la estirpe del Sol». Arrastrado por los vientos, el héroe arriba a la isla de la maga Circe, que con sus encantamientos transforma a los compañeros de Ulises en fieras. Con la ayuda de Mercurio, la «alada divinidad arcádica», que mediante una hierba prodigiosa lo hace inmune a los sortilegios de la diosa, Ulises vence a Circe, la enamora y consigue que sus compañeros vuelvan a tener su primitiva apariencia humana. Boecio se sitúa en una larga serie de intérpretes alegóricos de Homero, no con la interpretación neoplatónica de la transmigración de las almas o de la pérdida de autoidentidad sino que lo emplea exclusivamente desde el punto de la forma poética del hombre que a pesar de sus sufrimientos se mantuvo firme (cf. Homero, *Odisea*, 10, 240). Sobre las interpretaciones literarias de Homero, cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956 y E. Kaiser, «Odyssee-Szenen als Topoi», *Museum Helveticum* 21 (1964), 109-136, 197-224; H. Rahner, *Griechische Mythen in Christlicher Deutung*, op. cit., 414-486; W. B. Stanford, *The Ulysses Theme*, Ann Arbor, 1968, 118-127 y 146-158. El metro son gliconios como I m. 6.

<sup>45</sup> El jefe del Neritio es Ulises, llamado así ya por una montaña de Itaca o por el islote Neritos, situado cerca de su patria, Itaca.

<sup>46</sup> Cf. II m. 8, 14.

<sup>47</sup> Circe, hija del Sol y de Perseis, habita en la isla de Ea, cuya localización varía según los autores. En la leyenda homérica se encuentra frente a las costas de Italia, probablemente en la península llamada hoy monte Circeo, cerca de Gaeta y Terracina, que domina la costa baja de las Marismas Pontinas. Cf. B. Paetz, *Kirke und Odysseus*, Berlín, 1970, 27-28, 29-32 y S. Lerer, *Boethius and dialogue*, op. cit. 180 ss.

otro, cambiando en león de Marmárica<sup>48</sup>,  
ve crecer sus dientes y uñas;  
éste, recién llegado entre los lobos,  
cuando quiere llorar, allá,

15 aquél, como un tigre de la India,  
merodea dócil en torno a la casa.

A pesar de que la alada divinidad arcádica<sup>49</sup>,  
apiadándose de su jefe  
abatido por tantas desgracias,

20 lo hizo inmune al maleficio de su huésped,  
habían acercado a sus labios los remeros,  
demasiado tarde, las bebidas malignas,  
y convertidos en cerdos el alimento de Ceres<sup>50</sup>  
han cambiado por bellotas,

25 y nada en ellos permanece inalterado:  
su voz, su cuerpo han desaparecido.  
Sólo su mente, sobreviviendo inmutable,  
llora los prodigios que sufre.  
¡Oh manos demasiado débiles,

30 oh, plantas impotentes,  
que son capaces de cambiar los cuerpos,  
pero no pueden cambiar los corazones!  
En el interior del hombre está su energía,  
escondida en una ciudadela secreta<sup>51</sup>.

35 Hay venenos más poderosos  
que hacen salir al hombre de sí mismo:  
penetran funestamente en su interior,  
y, sin dañar el cuerpo,  
se ensañan cruelmente con el alma».

<sup>48</sup> *Marmaricus leo* es sinónimo de «león africano». El término Marmárica (hoy Libia) era generalmente empleado como equivalente a África en la Latinidad tardía y comienzos de la Edad Media.

<sup>49</sup> Se trata de Mercurio-Hermes, nacido en Arcadia.

<sup>50</sup> *Cerealia*, «las cosas pertenecientes a Ceres», o sea las mieses y el pan, del que Ceres es la divina proveedora.

<sup>51</sup> Cf. I 3, 13.



- 1 <sup>452</sup> «Lo admito»<sup>53</sup>, le dije yo entonces, «y veo que no es infundada la afirmación de que las personas corrompidas, aunque conservan la apariencia física del cuerpo humano, transforman la sustancia de su estado interior en bestias; pero sus mentes crueles e infames se ensañan con la ruina de las buenas personas: precisamente esto es cuanto hubiese querido que no les estuviera permitido».
- 2 «Y no les está permitido», respondió, «como te mostraré en el momento oportuno<sup>54</sup>; pero si les fuera retirada esta posibilidad que precisamente parecen tener, el castigo de estos hombres corrompidos resultaría en gran parte atenuado. En efecto, aunque quizás pueda parecer increíble, cuando los malvados consiguen llevar a cabo sus deseos son necesariamente más infelices que cuando no pueden realizar aquello que
- 4 desean. Pues si querer el mal es una desgracia, mayor desgracia es ser capaz de realizarlo, sin lo cual la eficacia de la voluntad resultaría desgraciadamente inoperante. Así, dado que cada uno de estos tres estados<sup>55</sup> tiene su propia desgracia, un triple infortunio atormenta necesariamente a quienes ves que quieren, que pueden y que, de hecho, cometen un crimen».
- 6 «Estoy de acuerdo», dije, «pero suplico ardiente-

<sup>52</sup> Los malvados son infelices porque deben perseguir lo que les resulta apetecible y de esta manera pierden su tranquilidad. El castigo es en realidad un alivio pues es algo recto y como tal, bueno. Como los enfermos ante el médico, los malvados deben ser conducidos ante el juez para poder curar la enfermedad de la culpa con el castigo. Si los malvados supieran que el juez significa algo bueno para ellos, se pondrían voluntariamente en sus manos. F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 85 ss., ha relacionado este pasaje con el *Gorgias*, 525 E ss. de Platón.

<sup>53</sup> El párrafo establece la relación con el anterior pasaje en prosa.

<sup>54</sup> Cf. IV, 6.

<sup>55</sup> Esto es, querer, poder y hacer (*velle, posse, perficere*).

- mente que, privados de la facultad de cometer crímenes, se vean cuanto antes libres de esa desgracia»<sup>56</sup>.
- 7 «Serán privados de ella», añadió, «antes de lo que quizás desearías o de lo que ellos mismos piensan; en efecto, en los límites tan breves de una vida no hay plazo tan tardío que el alma inmortal encuentre demasiado largo de esperar. Un fin súbito y a menudo inesperado echa por tierra sus grandes esperanzas y las ambiciosas maquinaciones de sus crímenes y es éste verdaderamente quien fija el límite final a sus desgracias; en efecto, si la maldad hace que sean desgraciados, las malas personas serán necesariamente más desgraciadas cuanto más tiempo dure. Y yo consideraría a estos individuos los más desafortunados de los hombres incluso si ni siquiera finalmente la muerte pusiese fin a su maldad; si nuestras conclusiones sobre el infortunio de la perversidad son verdaderas, está claro que la desgracia es infinita cuando se sabe a ciencia cierta que es eterna».
- 10 Yo le dije entonces: «Es una deducción sorprendente, sin duda, y difícil de aceptar, pero reconozco que concuerda perfectamente con cuanto habíamos antes admitido»<sup>57</sup>.
- 11 «Has razonado correctamente», dijo, «pero quien encuentra dificultad en aceptar esta conclusión, está obligado a demostrar que alguna de las premisas es falsa o a probar que la concatenación de las proposiciones no conduce necesariamente a esa conclusión; inversamente, si las premisas han sido aceptadas, no existe nada en absoluto que se pueda objetar a la deducción»<sup>58</sup>. En realidad, cuanto voy a añadir podría

<sup>56</sup> Referencia a la situación personal de Boecio.

<sup>57</sup> Boecio no puede comprender la paradoja por su situación personal.

<sup>58</sup> Cf. Platón, *Gorgias*, 472 E.

parecer no menos sorprendente pero también esto se deduce necesariamente de las premisas que hemos aceptado».

«¿Qué es ello?», pregunté.

- 13 «Que los malvados», respondió, «son más felices  
14 con el castigo que cuando la justicia no los penaliza. Y no trato ahora de demostrar, como podría pensarse, que el castigo corrige el mal comportamiento y que el temor al suplicio conduce al camino correcto y sirve de ejemplo para incitar también a otros a evitar las conductas culpables; pero también en otro sentido creo que son más desdichadas las personas deshonestas que quedan sin castigo, incluso prescindiendo de todo motivo de corrección y de toda consideración sobre la ejemplaridad del castigo».

- 15 «¿Y cuál es», pregunté, «ese otro sentido además de los citados?».

Y ella dijo: «¿No habíamos admitido que los buenos son felices y los malos, por el contrario, desdichados?»<sup>59</sup>.

«Así es», respondí.

- 16 «Si, por consiguiente», dijo, «algún bien se añade a la desgracia de un hombre, ¿no es éste quizás más feliz que aquel cuya desdicha es absolutamente pura, sin mezcla de algún bien?»<sup>60</sup>.

«Así parece», respondí.

- 17 «Supongamos que a este mismo desdichado, que carece de todo bien, se le añadiera otro mal además de aquellos que lo hacen desdichado, ¿no debe ser considerado mucho más desdichado que aquel cuyo infortunio está aliviado por la participación de algún bien?».

«¿Cómo no?», respondí<sup>61</sup>.

- 18 «Sin embargo, evidentemente es justo que las malas personas sean castigadas e, inversamente, es injusto que escapen impunes».

«¿Quién podría negarlo?».

- 19 «Por otra parte», añadió, «nadie podrá negar tampoco que todo aquello que es justo constituye un bien y que, por el contrario, todo aquello que es injusto constituye un mal».

- 20 Respondí que eso era evidente.

«Las malas personas, por lo tanto, cuando son castigadas participan de un bien añadido, naturalmente, el mismo castigo, que por su conformidad a la justicia es bueno; y a estas mismas personas, cuando escapan al castigo, les sobreviene un mal suplementario, su misma impunidad, la cual, según has admitido, es un mal por causa de su injusticia».

- 21 «No puedo negarlo».

«Las personas malas son por tanto mucho más desdichadas cuando se les premia con una injusta impunidad que cuando se les castiga con un justo castigo».

- 22 Entonces yo dije: «Estas son sin duda las consecuencias de las conclusiones a las que hace poco llegamos; pero dime», añadí, «¿no admites algún castigo para las almas una vez que con la muerte se hayan liberado del cuerpo?».

- 23 «Sí; ciertamente admito los castigos», respondió, «e incluso graves, y creo que algunos de ellos se aplicarán con la severidad propia de todo castigo, otros por el contrario con la clemencia que busca la purificación, pero no es mi intención discutir esto ahora»<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> El orden de este diálogo varía según los distintos manuscritos. Seguimos la propuesta de la mayoría de los editores.

<sup>62</sup> No hay que ver en *purgatoria clementia* una referencia al Purgatorio en el sentido cristiano del término, sino al mito de los diálogos platónicos (cf. Platón, *Gorgias*, 525 B). Las palabras finales han

<sup>59</sup> Cf. IV 1, 7.

<sup>60</sup> La siguiente demostración sigue los razonamientos, más completos, de Platón, *Gorgias*, 476 A-478 E.

- 24 Hasta este momento he procurado hacerte reconocer que el poder de los malvados, que te parecía tan escandaloso, es en realidad inexistente<sup>63</sup>, y que te dices cuenta de que aquellos cuya impunidad recriminabas, no escapan nunca a los castigos apropiados a su maldad, y aprendieras además que su libertad de hacer el mal, para la cual rogabas un rápido fin, no dura mucho tiempo y sería más desgraciada si fuera más duradera, y aún mucho más si fuera eterna; y, finalmente, que los malvados son más desgraciados si escapan con una injusta impunidad que si son castigadas con una justa sanción. De estas consideraciones se deduce que están sometidos a los castigos más severos precisamente cuando piensan que quedan impunes».
- 25
- 26 Entonces yo le dije: «Cuando reflexiono sobre tus argumentos, creo que no se puede decir nada más cierto, pero si me vuelvo al modo de juzgar de los hombres, me parece imposible encontrar a alguien que considere estas conclusiones, no digo creíbles, sino simplemente dignas de ser escuchadas».
- 27 «Así es», dijo ella. «Los hombres, en efecto, no pueden elevar sus ojos, acostumbrados a las tinieblas, hacia la luz de la deslumbrante verdad y son semejantes a esas aves cuya vista la noche aguza y el día

sido interpretadas por comentaristas antiguos en el sentido de que Boecio se preparaba para escribir una *Consolación* teológica, tras la filosófica (Cf. H. Tränkle, «Ist die *Philosophiae consolatio* des Boethius zum vorgesehenen Abschluss gelangt?», *Vigiliae Christianae* 31 [1977], 148-156 e intr. 36). Pero el pasaje se explica, según Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 175, si se considera como una indicación de que Boecio sugiere este tema pero no desea interrumpir el desarrollo expositivo que ha tomado del *Gorgias*. En cuanto a la idea de las dos clases de castigos, el terrenal y el de la otra vida, Boecio lo toma del mito final del *Gorgias*, tal como lo comentaban los neoplatónicos. La idea de ultratumba no es específica de los cristianos y en Boecio lleva la marca de Platón. Cf. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 344-345.

<sup>63</sup> Cf. I 4, 28 ss. y IV 2, 44.

- ciega<sup>64</sup>: en realidad, mientras tienen la mirada fija no en el orden del universo, sino sobre sus propios sentimientos, creen que la felicidad consiste en tener libertad de hacer el mal o quedar impunes. Pero observa aquello que prescribe la ley eterna<sup>65</sup>. Si has modelado tu espíritu con lo mejor, no tendrás necesidad de juez que te conceda recompensa pues tú mismo te has unido a lo más excelente. Supón que has desviado tu voluntad hacia lo peor; no busques fuera de ti alguien que te castigue; tú mismo te has arrojado a lo más despreciable, como si alternativamente mirases la sórdida tierra y al cielo y, fuera de toda influencia externa y confiando sólo en tu propia vista, te pareciera estar ahora en el fango, ahora en las estrellas<sup>66</sup>. Pero el común de los mortales no se preocupa de estas cuestiones. ¿Y qué? ¿Deberemos acercarnos a aquellos que, como habíamos mostrado, se asemejan a las bestias? Imaginemos a alguien que, perdida completamente la vista, hubiese olvidado incluso haber poseído la facultad misma de ver y creyese que no le faltaba nada para conseguir la perfección humana; ¿deberíamos acaso pensar nosotros, que podemos ver, lo mismo que este ciego?<sup>67</sup>
- 32 En realidad ni siquiera aceptarán esta otra consideración, que se apoya en una argumentación tan sólida como la precedente, y según la cual quienes cometen una injusticia son más desdichados que quienes la sufren<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Cf. I m. 2, 3; I 2, 6; I 6, 21; V 2, 10 sobre el resplandor de la verdad, de origen platónico. La comparación con las aves procede de Aristóteles, *Metafísica*, 993 B.

<sup>65</sup> Como en II m. 3, 17.

<sup>66</sup> Cf. III m. 6, 9 y I 5, 3. Sobre el contenido simbólico de la mirada a la tierra y al cielo, cf. II 1, 13 y III 8, 8.

<sup>67</sup> Seguimos la lectura *caeco* que aparece en los mejores códices y en las ediciones de Büchner y Bieler. Peiper en la primera edición crítica de la *Consolación* había enmendado *caeco* por *caecos*, corrección seguida por Rand.

<sup>68</sup> La misma paradoja, con otras demostraciones, aparece en Platón, *Gorgias*, 474 B ss.



- «Quisiera», dije, «escuchar estos argumentos».
- 33 «¿Puedes quizás negar», preguntó, «que toda persona malvada es merecedora de un castigo?».
- «En absoluto».
- 34 «Por otra parte, por múltiples pruebas resulta evidente que quienes son malvados son desdichados».
- «Sí», respondí.
- «Por tanto, no dudas de que sean desdichados aquellos que merecen un castigo».
- «Estoy de acuerdo», dije.
- 35 «Si, por tanto, actuaras como juez»<sup>69</sup>, preguntó, «¿a quién considerarías que hay que castigar, a aquel que cometió la injusticia o a aquel que la sufrió?».
- «No tengo duda», respondí, «de que daría satisfacción a la víctima, castigando al autor del delito».
- 36 «Te parecería, por tanto, más desgraciado el autor de la injusticia que su víctima».
- «Es la consecuencia lógica», respondí.
- 37 «Así, pues, por ésta y por otras razones que se apoyan en el principio de que la deshonestidad, por su propia naturaleza, hace a las personas desgraciadas, resulta que una injusticia, sea quien sea contra quien se haya cometido, es una desgracia no para la víctima, sino para su autor».
- 38 Sin embargo, en nuestros días», continuó, «los abogados hacen lo contrario<sup>70</sup>: se esfuerzan en suscitar la compasión de los jueces a favor de quienes han sufrido alguna severa y dolorosa injusticia, cuando esta compasión debería más justamente dirigirse hacia los culpables; y, como si se tratase de enfermos a los que hay que llevar al médico, sería mejor que los llevaran a jui-

cio no acusadores encolerizados sino más bien indulgentes y compasivos, para que su castigo les permita liberarse del mal de su falta. En estas condiciones, o la actuación del defensor pasaría completamente desapercibida o, si quisiese ser útil a los hombres, adoptaría la función de la acusación. También los mismos malvados, si les estuviese permitido atisbar a través de algún pequeño resquicio la virtud que han abandonado y vieran que gracias a los tormentos del castigo iban a limpiar la mancha de sus faltas, en compensación de obtener a cambio la honestidad ellos mismos no los considerarían como sufrimientos, rechazarían la ayuda de sus defensores y se pondrían sin reservas a disposición de acusadores y jueces.

- 41 Por esto entre los hombres sabios no hay en absoluto lugar para el odio. ¿Quién podría odiar a las personas buenas sino un completo necio? En cuanto a odiar a los malvados, carece de sentido, pues, como la debilidad para el cuerpo, así la disposición para el vicio constituye en cierto sentido una enfermedad para el alma: por esto, si consideramos que en modo alguno merecen nuestro odio quienes sufren una enfermedad del cuerpo, sino más bien nuestra compasión, con mayor razón hay que compadecer, antes que perseguir, a aquellos cuyo espíritu atormenta la maldad, enfermedad más grave que cualquier dolencia física<sup>71</sup>.

IV<sup>72</sup> ¿De qué sirve suscitar tan grandes agitaciones y con la propia mano provocar al destino?

Si buscáis la muerte, se acerca ella misma por propia iniciativa y no frena sus rápidos caballos<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1114 a.

<sup>72</sup> La rabia de los hombres los conduce a una muerte temprana. La Filosofía censura también indirectamente el comportamiento inicial de Boecio. Metro falecio alternando con pentámetros dactílicos.

<sup>73</sup> Es la única representación antigua en la que la muerte se acer-

<sup>69</sup> *Cognitor* en latín tardío significa más exactamente «juez de instrucción».

<sup>70</sup> Las siguientes consideraciones siguen de cerca a Platón, *Gorgias*, 480 A, ss.

- 5 Aquellos a quienes la serpiente, el león, el tigre, el oso,  
[el jabalí,  
amenazan con sus dientes, son los mismos que se ame-  
nazan entre sí con las espadas.  
¿Acaso porque difieren y sus costumbres disienten,  
emprenden luchas injustas y guerras crueles  
y quieren con las armas matarse mutuamente?
- 10 Ningún motivo puede justificar la crueldad<sup>74</sup>.  
¿Quieres devolver a cada cual lo que merece?  
Ama justamente a los buenos y compadece a los malos».

1 <sup>75</sup> Entonces yo dije: «Me doy perfectamente cuenta de  
cuál es la felicidad o la desdicha, que según el caso  
consiste en tratar como merecen a los honestos y a los  
2 deshonestos. Pero considero que esta Fortuna, entendi-  
da a la manera popular, comporta parte de bien y parte  
de mal; de hecho, entre los sabios, ninguno preferiría  
ser un exiliado pobre y desgraciado antes que llevar  
una existencia próspera si pudiera permanecer en su  
ciudad, bien provisto de bienes, respetado y honrado, y  
capaz de imponerse por su poder.

3 Así, en efecto, se desarrolla de manera más brillan-  
te y manifiesta la función de la sabiduría cuando la  
felicidad de los gobernantes se transfiere de alguna

ca a caballo. Boecio pudo tal vez conocer la imagen por las pinturas representadas en vasos griegos. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 141.

<sup>74</sup> Expresión del principio de tolerancia que caracteriza el paganismo antiguo (cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 142).

<sup>75</sup> El siguiente pasaje muestra claramente que todas las consideraciones anteriores constituirían simplemente una preparación para resolver la cuestión principal de la *Consolación* (mencionada en I 4 y IV 1): la Teodicea, que aparece aquí en relación con los bienes inferiores como la riqueza, la fama y el poder. Aunque no deben ser tenidos en cuenta por el sabio, la existencia de una Divinidad que los une justifica estos bienes. O. Gigon, 298, remite a Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1178 A.

manera a los pueblos sometidos a ellos, especialmente cuando la prisión, la pena de muerte<sup>76</sup> y los otros castigos previstos por la ley están reservados más bien a los ciudadanos peligrosos, para los cuales han sido precisamente establecidos. Y por esto me asombra tanto que se produzca todo lo contrario y los castigos merecidos por los criminales opriman a las buenas gentes mientras los malvados se apoderan de las recompensas debidas a las virtudes<sup>77</sup>; deseo saber cuál es, en tu opinión, la explicación de tan injusta confusión. De hecho estaría menos sorprendido si creyese que el azar transtorna todo a su capricho<sup>78</sup>. Ahora, por contra, la creencia en un Dios que gobierna el universo incrementa mi asombro. Puesto que él a menudo otorga a los buenos recompensas agradables y a los malos desagradables, pero también somete a los buenos a una vida dura y satisface los deseos de los malos, a menos que la causa sea conocida ¿en qué puede parecer esta conducta diferente de los efectos del azar?».

7 «No es sorprendente», respondió, «creer que algo es accidental y caótico cuando se ignoran los principios que lo regulan; pero tú, aunque ignores la causa de una organización tan compleja, dado que un buen guía gobierna el mundo, no debes dudar de que todo sucede conforme a unas reglas.

<sup>76</sup> Los códices en este punto tienen una laguna o presentan lecturas evidentemente corruptas; seguimos en la traducción la conjetura de Rand que lee *nex* «pena de muerte» (seguido por Büchner y Biebler).

<sup>77</sup> La cuestión fue planteada ya en I m. 5, 28 ss. L. Alfonsi (*Boezio nella tradizione*, op. cit., 13) ha señalado cómo el problema de la providencia divina surge de la discusión jurídica sobre las experiencias concretas de gobierno.

<sup>78</sup> Cf. I 6, 4.

- V<sup>79</sup> Si alguno no sabe que la estrella de Arturo<sup>80</sup>  
se mueve próxima al polo del cielo  
o por qué conduce lentamente su carro Boyero<sup>81</sup>  
y sumerge en el océano sus llamas tardías<sup>82</sup>  
5 mientras despliega tan rápidamente su salida,  
quedará sorprendido ante las leyes de las cimas celestes.  
Que palidezcan los cuernos de la luna llena<sup>83</sup>,  
oscurecidos por las sombras de una noche densa,  
y a las estrellas que había ocultado con su brillante  
10 rostro Febe, al eclipsarse, las descubra,  
entonces la ignorancia del pueblo turba a las naciones  
y fatigan los címbalos con sus constantes golpes<sup>84</sup>.  
Nadie se sorprende de que las ráfagas del Coro<sup>85</sup>  
azoten la costa con rugientes olas,  
15 ni de que la capa de nieve endurecida por el frío  
se ablande bajo los rayos ardientes de Febo.

<sup>79</sup> Mientras que nadie se asombra ante los fenómenos de la naturaleza, los fenómenos extraordinarios como los eclipses provocan la confusión entre la gente. Lo mismo vale para la Teodicea. Como los filósofos griegos han logrado explicar estos fenómenos extraordinarios, la Filosofía debe vencer el estupor de su discípulo. Gígon remite a Aristóteles, *Metafísica*, 928 B y 983 A; Platón, *Timeo*, 40 C-D; Lucrecio, I, 151. Se trata de dísticos formados por dos versos de naturaleza compuesta en el que alternan ritmos yámbicos y trocáicos seguidos tras la cesura pentemímera de adonios (cf. L. Pepe, *La métrica*, op. cit., 238 y H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 146).

<sup>80</sup> Cf. I m. 5, 21.

<sup>81</sup> La estrella que se encuentra al sur de la Osa menor (o el Carro).

<sup>82</sup> Cf. I m. 1, 9 y 18.

<sup>83</sup> Cf. I m. 5, 8 y III m. 6, 3.

<sup>84</sup> En estos versos Boecio hace referencia a los efectos que un eclipse de luna provoca sobre el pueblo ignorante que da al fenómeno un significado mágico y cree que puede «liberar» al astro produciendo ruido que ponga en fuga a los malos espíritus. La costumbre de «golpear instrumentos de bronce» estaba muy difundida en el mundo antiguo (cf. Livio, 26, 5, 9; Tácito, *Anales*, I, 28) y sobrevivió en Europa hasta el Medievo.

<sup>85</sup> Cf. I m. 3, 3.

Las causas son aquí fáciles de distinguir,  
allí, ocultas, turban los ánimos.  
Todo lo que se produce espaciado en el tiempo  
20 asombra con su irrupción al vulgo impresionable.  
Si se disipa la nube oscura de la ignorancia,  
dejará inmediatamente de parecer sorprendente».

- 1 <sup>686</sup> «Así es», dije, «pero ya que tu oficio es revelar las causas de los hechos ocultos y dilucidar las razones que están envueltas en la oscuridad, te pido que me expliques detalladamente qué conclusiones has sacado de estas cuestiones, porque esta sorprendente confusión me desconcierta en gran manera».
- 2 Y ella, esbozando una ligera sonrisa, dijo: «Me invitas a abordar un problema cuyo estudio reviste la máxima importancia y que difícilmente puede ser tratado de manera exhaustiva. Pues de hecho, la cualidad de la materia es tal, que cuando se resuelve una sola duda, otras innumerables surgen, como las cabezas de la Hidra<sup>87</sup>; y no habría solución alguna si no las sofocáramos con el fuego particularmente vivo de la inteligencia. Abordar esta materia conduce habitualmente a plantearse la cuestión de la simplicidad de la Providencia, del curso del destino, de los acontecimientos imprevistos, del conocimiento y la predestinación<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Explicación de los conceptos de destino (*fatum*) y providencia (*providentia*) que, para Boecio, representan dos aspectos diferentes de una misma acción divina. El pasaje en prosa es el más largo de la *Consolación*. Boecio trata primero la providencia y el destino, articulándolos en una parte teórica y especulativa y una parte ética y moral (cf. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 203).

<sup>87</sup> La Hidra o serpiente de Lerna, era una serpiente de varias cabezas que Hércules tuvo que quemar para poder matarla, pues de cada cabeza que cortaba surgía otra nueva.

<sup>88</sup> Esta es la única ocasión en la *Consolación*, en la que Boecio emplea el término de *praedestinatio* (en V 2, 11 utiliza la forma derivada *praedestinata*), utilizado por los padres de la Iglesia a partir de Novaciano. *Cognitio* y *praedestinatio* representan respectivamente la cara pasiva y activa de la divina *providentia*.



divinas, de la libertad de elección de la voluntad, y tú mismo puedes apreciar cuántas dificultades plantean 5 estas cuestiones<sup>89</sup>. Pero como una parte de tu tratamiento consiste en conocer también estos temas, aunque estemos muy limitados por el tiempo, intentaremos 6 en cualquier caso deliberar sobre ellos. Y si mi música y poesía te procuran sosiego, conviene que por algún tiempo pospongas ese placer mientras construyo mi argumentación en orden lógico»<sup>90</sup>.

«Como quieras», dije.

7 Entonces, como si comenzara de un principio distinto<sup>91</sup>, empezó a discurrir así: «El origen de todo lo creado, toda la evolución de los seres sujetos a cambio y todo aquello que de alguna manera se mueve, tiene sus causas, su orden y su forma en la inmutabilidad de 8 la inteligencia divina. Ésta, situada en la ciudadela de su propia simplicidad<sup>92</sup>, ha determinado una compleja regla para el gobierno del universo. Esta regla, cuando se la considera en función de la pureza misma de la inteligencia divina, se denomina Providencia; cuando, por el contrario, se la considera en relación a aquello que ella mueve y ordena, los antiguos la llamaron Des-

9 tino»<sup>93</sup>. Se verá claramente que son dos cosas diferentes si se examina mentalmente la naturaleza de cada una de ellas: la Providencia es, en efecto, la misma razón divina que, establecida en el principio supremo de todas las cosas, todo lo gobierna; el Destino, por el contrario, es la disposición inherente a todo aquello que puede moverse, mediante la cual la Providencia mantiene a cada cosa estrechamente ligada a su orden.

10 La Providencia<sup>94</sup>, en efecto, abraza a todas las cosas a la vez, aunque sean diferentes, aunque sean infinitas; el Destino, en cambio, distribuye el movimiento de las cosas individualmente una vez distribuidas en los lugares, formas y tiempos, de modo que este desarrollo del orden temporal que encuentra su unidad en la perspectiva de la inteligencia divina, es la Providencia, mientras que esta misma unidad, una vez distribuida y desarrollada en el tiempo, se llama Destino<sup>95</sup>.

11 Aunque se trata de dos entidades diferentes, cada una de ellas depende de la otra pues el orden del Destino 12 no procede de la simplicidad de la Providencia. En efecto, como el artista comienza por representar en su mente la forma de la obra que va a realizar antes de lle-

<sup>89</sup> Enumera la Filosofía los temas de la última parte de la *Consolación*. Excepto el problema de la predestinación y la libertad del hombre, temas análogos habían sido ya tratados por el pseudo-Plutarco.

<sup>90</sup> Se refiere la Filosofía a los poemas (cf. 58 y II 1, 8). De este modo este largo pasaje en prosa aparece justificado.

<sup>91</sup> El esquema de diálogo que se utiliza en la literatura protreptica a partir de Platón y Aristóteles puede ser descrito como una serie de sucesivas aproximaciones al objeto de discusión. De ahí que no sea necesario suponer con Usener que a partir de aquí utilizó Boecio otras fuentes (cf. E. K. Rand, *On the Composition op. cit.*, 17, n. 1, que remite a la misma formulación en Cicerón, *Adivinación*, 2, 101).

<sup>92</sup> El atributo de la *simplicitas* caracteriza a todo el espíritu divino (cf. III 12, 30). Aquí se reconoce una forma del dualismo neoplatónico entre lo uno y lo múltiple, que también tendrá una función en la distinción entre *providentia* y *fatum* (cf. 10, *supra*).

<sup>93</sup> Los tratados sobre la Providencia y el Destino abundan en la Antigüedad pero en las obras de Cicerón o de Séneca, y en general, en los estoicos, no se tiende a distinguir entre ambos conceptos, distinción que, como ha mostrado Courcelle, *La consolation, op. cit.*, 204, sólo tiene sentido en la filosofía neoplatónica que establece una jerarquía entre los distintos seres. Boecio menciona aquí tres definiciones de *providentia* (una cuarta en 13), que se corresponden con otras tantas definiciones del *fatum*.

<sup>94</sup> Aquí presenta Boecio una definición del concepto de «providencia» que es al mismo tiempo neoplatónica y cristiana (cf. L. Obertello, *Boecio, op. cit.*, 700 ss.).

<sup>95</sup> Conjuga aquí Boecio el concepto estoico de *prónoia* con el neoplatónico de la *heimarméne*, derivado del *Timeo* de Platón, considerado como «entendimiento» o «voluntad» (o ambas cosas) de la Divinidad, tal como aparece, por ejemplo, en el pseudo Plutarco, en Jámblico y en Proclo. Cf. H. Chadwick, *Boethius, op. cit.*, 242-244.

varla a cabo y después desarrolla en etapas sucesivas aquello que había imaginado a grandes rasgos y en un instante, de manera análoga Dios dispone con la Providencia cuanto ha de suceder singular e inmutablemente, mientras que con el Destino organiza en la multiplicidad y en la temporalidad esto mismo que dispuso.

- 13 Por consiguiente, ya sea que el Destino actúe por medio de espíritus divinos al servicio de la Providencia, ya sea que el curso del Destino actúe mediante la colaboración del alma<sup>96</sup>, o de la naturaleza<sup>97</sup>, que le está totalmente sometida, o mediante los movimientos de los cuerpos celestes<sup>98</sup>, o por el poder de la virtud angélica o gracias a la astucia fecunda de los demonios<sup>99</sup>, o en fin, por la acción de algunos de estos factores o por todos a la vez, lo que resulta absolutamente evidente es que la forma inmutable y simple de aquello que ha de realizarse es la Providencia, mientras que el Destino es el nexa cambiante y el encadenamiento temporal de aquello que la simplicidad divina ha dispuesto llevar a cabo<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> El alma del universo (cf. Platón, *Filebo*, 30 A; *Leyes*, 897 C).

<sup>97</sup> El concepto estoico de *natura*. Cf. Cicerón, *Naturaleza de los dioses*, I, 36).

<sup>98</sup> Cf. I m. 5, 4. El importante papel que la astrología tuvo en los comienzos del Imperio no pudo dejar de influir en las concepciones de los filósofos. Cf. H. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 82.

<sup>99</sup> En *angelica virtus* es muy probable que se encuentren ecos de la doctrina platónica, como ya señaló Proclo en su comentario a la *República* de Platón; lo mismo puede decirse a propósito de *daemonum sollertia*. Cf. Chadwick, *Boethius*, op. cit., 242.

<sup>100</sup> El pasaje es muy discutido. Mientras que autores como F. Nietzsche (*Das System des Boethius und die ihm zugeschriebene theologischen Schriften. Eine kritische Untersuchung*, Berlín, 1860) lo han puesto en relación con los dogmas de las religiones positivas, A. Fortescue (en su edición de la *Consolación*, 124 ss.), el mayor defensor de la tesis del cristianismo de Boecio, y P. Chappuis («La Théologie de Boèce», *Annales d'histoire du Christianisme* 3, París-Amsterdam, 1928, 15-40) hablan de un influjo directo de la doctrina cristiana, con referencias a Agustín, *Ciudad de Dios*, 9, 19 y 10, 1. Por el contrario,

- 14 En consecuencia, todo aquello que está subordinado al Destino, está sometido igualmente a la Providencia, a la que también está sujeto el mismo Destino; pero algunas cosas situadas bajo el control de la Providencia trascienden el curso del Destino; son aquellas que, fijadas de manera inmutable en la proximidad de la suprema divinidad, escapan a la sucesión de la cambiante naturaleza del Destino<sup>101</sup>. Y de la misma manera que en un conjunto de círculos concéntricos que giran en torno al mismo eje, el que está más al interior se acerca a la indivisible simplicidad del punto central, y, frente a los otros círculos situados en el exterior, constituye como una especie de eje en torno al cual giran, mientras que el círculo más externo, girando en una circunferencia mayor, se despliega sobre un espacio tanto más amplio cuanto más se aleja de la indivisibilidad del punto central; y si alguna cosa se une o asocia a este centro, se funde en la indivisibilidad y deja de desplegarse y extenderse<sup>102</sup>; de manera similar, aquello

P. Courcelle (*La Consolation*, op. cit., 205 ss.), siguiendo a H. R. Patch («Necessity in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum* 10 [1935], 393-404) ha mostrado que aquí Boecio reproduce directamente los puntos de vista de Proclo.

<sup>101</sup> Los partidarios de la interpretación «cristiana» de la *Consolación* (Fortescue, Carton, Galdi, Alfonsi), que aceptan la influencia neoplatónica sólo en la medida en que es compatible con el dogma cristiano, deben admitir aquí un «lapsus» neoplatónico.

<sup>102</sup> En la comparación anterior ha visto H. R. Patch («Fate in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum* 4 [1929], 62-72) una contaminación entre el pensamiento de Proclo y el de Plotino. Boecio habría tomado de Proclo la imagen del movimiento circular del Destino y de Plotino la idea de Dios como centro del universo. Sin embargo, según Courcelle (*La Consolation*, op. cit., 206 ss.) éste último entiende el mundo como una esfera cerrada cuyo centro es el alma y ni la idea ni la imagen son las de Boecio, que sólo quiere explicar mediante la imagen de la circunferencia y su centro la relación entre la Providencia y el Destino, es decir, de la unidad divina y de la multiplicidad de los seres sometidos al espacio y al tiempo. El símil del círculo aparece también en el Pseudo-Plutarco y en Agustín (*De trin.* 3, 9, 16).

que está más alejado de la inteligencia suprema, con mayor fuerza resulta más implicado en las redes del Destino, y un ser es tanto más independiente del Destino cuanto más estrechamente se acerque a aquel que es el eje de las cosas. Y si se adhiere a la estabilidad de la inteligencia superior, al quedar desprovisto de todo movimiento, escapa también a la fuerza fatal del Destino. Por tanto, como es el razonamiento a la comprensión, el ser engendrado a lo que existe en sí, el tiempo a la eternidad y la circunferencia al centro, así es el curso fluctuante del Destino con respecto a la inmutable simplicidad de la Providencia.

Este curso pone en movimiento al cielo y a los astros, armoniza entre sí a los elementos, combinándolos y transformándolos alternativamente; él produce cuanto nace y sustituye aquello que muere con la prolongación de la especie, garantizada por los frutos y las simientes. Él es también quien vincula las acciones y las fortunas de los hombres en una indisoluble conexión de causas que, al encontrar su origen en la Providencia inmutable, ellas mismas resultan necesariamente también inmutables<sup>103</sup>. Y así el universo es regido del mejor modo si la simplicidad ínsita en la Inteligencia divina produce un orden rigurosamente concatenado de causas, y si, por otra parte, este orden estabiliza con su propia inmutabilidad las cosas mudables, que de otra manera estarían abandonadas al azar. Resulta así que aunque vosotros sois absolutamente incapaces de percibir este orden y todo os parece confuso y desordenado, cada cosa está sin embargo ordenadamente dispuesta según una norma que le es propia y la dirige hacia el bien. No hay de hecho nada que se realice con

vistas al mal, ni siquiera por parte de los mismos malvados; estos, como ya ha sido ampliamente mostrado<sup>104</sup>, buscan en realidad el bien, pero son desviados por la insensata ignorancia, y es impensable que el orden que procede del centro del sumo bien pueda volverse hacia una dirección distinta de la asignada a su origen.

- 23 Pero, dirás<sup>105</sup>, ¿puede existir confusión más injusta que el hecho de que a los buenos les alcance a veces la adversidad, a veces la prosperidad, pero también a los malvados les llegue a veces aquello que desean, otras
- 24 aquello que detestan? Ahora bien, ¿están realmente los hombres dotados de una inteligencia tan penetrante como para tener necesariamente razón cuando juzgan a
- 25 buenos y malos? Al contrario, precisamente en este punto las valoraciones de los hombres se contradicen y aquellos a los que unos consideran merecedores de recompensas otros los consideran dignos de castigo<sup>106</sup>.
- 26 Pero admitamos que alguien sea capaz de distinguir a los buenos de los malos; ¿será por tanto verdaderamente capaz de observar la íntima constitución de su alma, empleando un término usado a menudo para el
- 27 cuerpo?<sup>107</sup> En realidad, no resulta distinta la sorpresa de aquel que no conoce los motivos por los que, tratándose incluso de cuerpos sanos, a unos les convienen los alimentos dulces y a otros los amargos, y tampoco por

<sup>104</sup> La existencia del mal fue negada en III 12, 34.

<sup>105</sup> La Filosofía se adelanta a la posible objeción de Boecio para no interrumpir el curso del razonamiento. Esta objeción, sin embargo, no sigue la línea de pensamiento seguida hasta este momento por lo que Gigon (Introducción, 54), la califica con razón de «casuística».

<sup>106</sup> Cf. II 7, 10 sobre la relatividad de los prejuicios humanos.

<sup>107</sup> Boecio emplea el término *temperies*, procedente de la terminología médica; más exactamente, habría que traducir como el «armónico equilibrio de los elementos». Cf. Platón, *Fedón*, 86 B a propósito de la teoría del alma como armonía.

<sup>103</sup> P. Chapuis (*La Théologie de Boèce, op. cit.*, 22) ha puesto de relieve la importancia de Cicerón (cf. *Destino*, frag. 2) con respecto a Agustín (*La ciudad de Dios*, 5, I-11) y al presente pasaje de Boecio.



- qué a algunos enfermos les ayudan los medicamentos  
 28 suaves y a otros, por el contrario, los fuertes<sup>108</sup>. Pero  
 esto no sorprende en absoluto al médico, que sabe distinguir  
 29 síntomas y características de la enfermedad y de la salud misma.  
 Ahora bien, ¿qué otra cosa es la salud de las almas, sino la honestidad?<sup>109</sup> ¿Cuál su  
 enfermedad, sino el vicio? ¿Qué otro es el que preserva  
 el bien y aleja el mal sino Dios, señor y médico de las  
 30 almas? Es Él quien, paseando su mirada desde el alto observatorio  
 de su providencia, reconoce aquello que conviene a cada uno y le  
 31 le conviene. Es entonces cuando interviene el extraordinario prodigio  
 del orden inherente al Destino, cuando Dios con conocimiento de causa  
 realiza alguna cosa que deja atónitos a aquellos que no tienen ese conocimiento.  
 32 Y por mencionar lo poco que la razón humana es capaz de comprender  
 de la profundidad divina, te diré que aquel que tú consideras el más  
 justo y estricto observador de la justicia, puede parecer todo lo contrario  
 33 a la Providencia omnisciente. Ya mi discípulo Lucano hizo notar que  
 la causa de los vencedores se ganó el favor de los dioses mientras que  
 la del vencido el de Catón<sup>110</sup>. Por consiguiente, todo cuanto ves que  
 34 sucede contrario a tus expectativas corresponde, en realidad, al orden  
 apropiado a las cosas, aunque para tu modo de ver resulta una absurda  
 confusión.  
 35 Pero supongamos que exista alguien de tan buenas costumbres que,  
 respecto a él, coinciden el juicio divino y el juicio humano; pero es muy  
 débil de carácter y

<sup>108</sup> Cf. I 5, 12.

<sup>109</sup> La idea ya fue presentada en IV 4, 38 ss.

<sup>110</sup> Boecio hace aquí referencia a un famoso verso de la *Farsalia* (I, 128: *victrix causa deis placuit sed victa Catoni*) del poeta Lucano (39-65 d.C.), al que llama «mi discípulo» porque fue iniciado en el estudio del estoicismo por Cornuto. Da sin embargo la impresión de que Boecio no entendió la ironía que subyace en el verso de Lucano.

- si alguna adversidad le sucede, dejará quizás de cultivar la rectitud, que no le ha servido para conservar la  
 36 fortuna<sup>111</sup>. Por este motivo la sabia repartición de la Providencia le preserva a él, a quien la adversidad podría deteriorar, a fin de evitarle tener que sufrir pruebas  
 37 difíciles para las que no está preparado. Supongamos la existencia de un hombre, completamente virtuoso, santo y próximo a Dios; la idea de que este hombre pueda ser alcanzado por la adversidad, sea la que sea, le parece a la Providencia tan injusta que no  
 permite que sea turbado ni siquiera por la enfermedad  
 38 corporal. Como dice, en efecto, alguien aún más eminentemente que yo:

*Los cielos han fabricado el cuerpo del hombre santo*<sup>112</sup>.

- 39 Suele suceder también que a los buenos se les confiere el poder supremo para que los abusos de la malicia sean reprimidos. Algunos reciben de la Providencia  
 40 suertes distintamente combinadas en función de la naturaleza de sus almas: a unos los acosa para que un largo periodo de prosperidad no los ablande; a otros los

<sup>111</sup> Referencia a la «apología» (I, 4) de Boecio.

<sup>112</sup> Con el término *aithères* («los cielos») quizás se refiere aquí Boecio al elemento divino en el hombre, enfatizando que algunos hombres armados por la divinidad son inmunes a las desgracias ordinarias. El origen del verso es desconocido aunque debe tratarse de alguien de mucho prestigio. Peiper lo atribuye a Parménides, mientras que Bieler y Gigon piensan en un origen más tardío (órfico o caldeo) y Courcelle (*La Consolation, op. cit.*, 167) lo supone un proverbio teosófico-filosófico tomado de algún comentario neoplatónico, posiblemente al *Epinomis* (984 E) de Platón, en cuyo caso el autor reconocido por la Filosofía sería Orfeo. A. E. Raubitscher, «Me quoque excellentior (Boethii Consolatio 4, 6, 27)», en J. J. O'Meara and B. Naumann (eds.), *Latin Script and Letters A. D. 400-900, Festschrift L. Bieler*, Leiden, 1976, 62, piensa en un influjo del gnosticismo.

- trata con dureza para que fortifiquen las virtudes de su alma con el uso y práctica de la paciencia. Hay algunos que temen, más de lo justo, aquello que son perfectamente capaces de soportar, mientras que otros toman a la ligera, más de lo apropiado, aquello que no son capaces de soportar; a todos estos la Providencia los conduce a través de tristes pruebas al conocimiento de sí mismos. Numerosos son los que han comprado un nombre respetable en este mundo al precio de una muerte gloriosa<sup>113</sup>; algunos, inquebrantables ante la tortura, han dado al resto de los hombres ejemplo de que el mal no puede vencer a la virtud. No hay ninguna duda de que estas pruebas se producen justa y metódicamente, y en beneficio de aquellos a los que les suceden.
- En realidad, de las mismas premisas se deduce el que los malvados reciban unas veces un tratamiento desagradable, otras uno conforme a sus deseos. De los desagradables, evidentemente, nadie se sorprende, porque todos están convencidos de que se los merecen —se trata de castigos que tienen la función tanto de disuadir a otros de hacer el mal como de corregir a aquellos mismos que los sufren—, mientras que los sucesos agradables consituyen para los buenos la prueba elocuente de cómo deben valorar este tipo de prosperidad que ven a menudo al servicio de los malvados.
- En este asunto, creo que esta disposición se explica también por el hecho de que pueden existir personas de índole tan irreflexiva e impetuosa que la privación de patrimonio podría empujarlas hacia el delito; la Providencia cuida de su enfermedad con un remedio apropiado: la abundancia de dinero. Este otro, al observar la propia conciencia manchada por vergonzosos actos

- y compararse a sí mismo con su condición afortunada, comenzará quizás a temblar ante la perspectiva de perder dolorosamente aquello cuya presencia le hace feliz; cambiará entonces su conducta y, ante el temor de perder su buena fortuna, abandona definitivamente la iniquidad. Otros han caído en una merecida ruina por efecto de una prosperidad indignamente vivida; a algunas personas les ha sido otorgado el derecho de castigar para que las gentes honradas puedan ser puestas a prueba y los malvados, sancionados. Pues de la misma manera que no existe alianza posible entre gentes honestas y deshonestas, tampoco los deshonestos pueden entenderse entre sí. ¿Y cómo podría ser de otro modo cuando cada uno de ellos está en desacuerdo consigo mismo, la conciencia es torturada por sus delitos y a menudo cometen acciones que, una vez que realizadas, consideran que no debían haberlas llevado a cabo?
- De todo esto, la suma Providencia ha ofrecido con frecuencia el extraordinario prodigio de que haya malvados que hacen buenos a otros malvados. Algunas personas, en efecto, cuando les parece que se han cometido contra ellos mismos injusticias por parte de hombres aún más perversos, inflamados por el odio hacia quienes los han maltratado, han vuelto a la práctica de la virtud esforzándose en ser diferentes de aquellos a los que han odiado. En realidad la potencia divina es la única para la cual hasta los males se transforman en bienes, ya que, utilizándolos debidamente, logra obtener algún bien. En efecto, un orden bien preciso envuelve todas las cosas, de modo que si algo se aparta del lugar que le ha sido asignado en este orden, vuelve a caer siempre en un orden, aunque sea diferente, para que nada en el reino de la Providencia sea dejado al azar.

<sup>113</sup> Cf. los ejemplos en I 3.

*Pero me es difícil decir todo esto como si fuera un  
[dios]<sup>114</sup>.*

- 54 En efecto, al hombre le está vedado comprender  
con su inteligencia o expresar con sus palabras toda la  
55 ingeniosidad de la obra divina<sup>115</sup>. Bástenos haber com-  
prendido sólo esto: que Dios, creador de todos los  
seres, ordena y dirige a todas las cosas hacia el bien<sup>116</sup>  
y, mientras se afana en conservar aquello que ha crea-  
do a su propia imagen<sup>117</sup>, aparta todo mal de los límites  
56 de su dominio mediante el curso necesariamente deter-  
minado del Destino. De esto resulta que si observas la  
disposición de la Providencia, podrás apreciar cómo de  
todos aquellos males que, según la opinión general,  
abundan en la tierra, no existe en realidad ninguno en  
57 parte alguna. Pero veo que tú, hace ya rato abrumado  
por la dificultad del tema y cansado por la duración del  
razonamiento, aguardas algún alivio en la poesía.  
Bebe, pues, un poco para que, recuperado, puedas pro-  
seguir con mayor seguridad el camino hacia adelante.

<sup>114</sup> El verso es de la *Ilíada* (12, 176), un pasaje en el que el poeta no se atreve a describir el tumulto de la batalla. Sobre Homero como fuente de reconocida autoridad cf. Séneca, *Epístolas*, 88, 5.

<sup>115</sup> La idea procede de Platón (*Timeo*, 28 C). Cf. su pervivencia en P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 22, 1, con referencias a Cicerón, Apuleyo y Lactancio.

<sup>116</sup> Cf. IV 4, 32 y IV 6, 21.

<sup>117</sup> Cf. III m. 9, 8.

- VI<sup>118</sup> Si quieres indagar con mente pura<sup>119</sup>,  
sagaz las leyes del excelso Tonante<sup>120</sup>,  
mira las cimas del alto cielo;  
allí, por la perfecta armonía del universo,  
5 los astros observan una antigua paz.  
El Sol, avivado por el rojo fuego<sup>121</sup>,  
no impide el curso helado de Febe,  
y la Osa<sup>122</sup>, que en el polo extremo del universo,  
pliega sus rápidos giros,  
10 bañada en la profundidad del mar occidental,  
a pesar de que ve a los demás astros sumergirse,  
no desea jamás hundir sus llamas en el Océano<sup>123</sup>.  
Siempre con regulares alternancias de tiempo,  
Véspero anuncia las sombras de la tarde  
15 y Lucífero vuelve a traer el día bienhechor.

<sup>118</sup> El poema está en relación directa con I m. 5 (el mismo metro, la misma extensión). Se responde aquí a la cuestión allí planteada sobre la contraposición entre la armonía del universo y el desorden de la tierra: la respuesta es que el macrocosmos constituye una imagen de lo que sucede en la tierra. Mediante la paz y el amor, que tienen su fundamento en la providencia de Dios, se unen los hombres a la divinidad. Cf. Klingner, *De Boethii consolatione*, op. cit., 89-92; Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 147-151 y Gruber, *Kommentar*, op. cit., 364-369.

<sup>119</sup> Cuando el espíritu se ha librado del error, puede ser calificado de *purus* (cf. V 4, 30). Los versos 1-18 describen el orden del universo, donde repiten y modifican la descripción de I m. 2, 8-17; I m. 5, 1-14; II m. 8, 1-15 y III m. 9.

<sup>120</sup> Es el epíteto tradicional de Júpiter, dios del rayo y del trueno; en los poetas cristianos el término fue atribuido a Dios, señor del cielo.

<sup>121</sup> La expresión «rojo fuego» (*rutilo igne*) se refiere a Marte, cuyo curso astral se realiza bajo la órbita del sol. Cf. Cicerón, *República*, 6, 17.

<sup>122</sup> Es difícil asegurar a cuál de las Osas se refiere aquí Boecio. Hay comentaristas que piensan que se trata de la Osa Menor, que por su proximidad al polo norte celeste, no desaparece; otros entienden que se trata de la Osa Mayor, que en las latitudes del hemisferio norte no atraviesa el horizonte del observador.

<sup>123</sup> La imagen procede de Homero, *Ilíada*, 18, 489. Cf. Virgilio, *Geórgicas*, 1, 246.



Así un recíproco amor<sup>124</sup> renueva

los eternos cursos, así de las regiones estrelladas  
está desterrada la guerra y sus discordias.

Esta armonía<sup>125</sup> concilia de manera equilibrada

20 a los elementos: la humedad

agresiva deja paso a la aridez

y el frío pacta con las llamas,

el fuego ligero se eleva hacia las alturas

y la tierra, gravada por su peso, se asienta<sup>126</sup>.

25 Por estas razones en la primavera tibia<sup>127</sup>,

el año florecido exhala sus perfumes,

tórrido, el verano deseca a Ceres,

retorna el otoño, cargado de frutos,

y el invierno es regado por la caída de las lluvias.

30 Este equilibrio alimenta y produce

todo aquello que sobre la tierra respira vida;

y es el mismo que arrastra, oculta y hace desaparecer

todo cuanto ha nacido, sumergiéndolo en un final ine-

[luctable.

Sublime, entretanto, el Creador reina en lo alto

35 y, gobernando el universo, dirige las riendas,

rey y señor, fuente y origen,

ley y sabio árbitro de la justicia<sup>128</sup>,

y a los elementos que con el movimiento incita a an-

[dar,

<sup>124</sup> Cf. I m. 8, 17 y 29.

<sup>125</sup> Cf. III m. 9, 10-12. En los versos 19-24 el amor produce la concordia de los elementos contrapuestos.

<sup>126</sup> Sobre los antecedentes filosóficos de los conceptos expresados en estos dos versos, en el que confluyen ideas platónicas, aristotélicas y estoicas junto con tradiciones populares sobre la forma esférica de la tierra, cf. H. R. Patch, «*Consolatio Philosophiae* IV m. VI, 23-24», *Speculum* 4 (1929), 62-72.

<sup>127</sup> Descripción de las cuatro estaciones (vv. 25-29). Cf. I m. 2, 18-21; I m. 5, 14.22; I m. 6, 1-15 y II m. 3, 5 ss.

<sup>128</sup> Sobre esta serie de calificativos, en los que se unen los de procedencia estoica con los neoplatónicos, cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 149 ss.

dictiene atrayéndolos y fija a los vacilantes;

40 pues si no obligase a los astros a retomar sus órbitas,  
restableciendo las trayectorias correctas,

todo aquello que ahora obedece a un orden estable,  
separado de su fuente, se desintegraría<sup>129</sup>

—esto es el amor, común a cuanto existe—

45 Aspiran a ser regulados por su fin, el bien,

porque no podrían subsistir de otro modo,

si, dirigiendo su amor al punto de partida,

no volviesen a la causa que les ha dado el ser.

1 7<sup>130</sup> Eres, por tanto, capaz de ver ahora cuál es la consecuencia de todo aquello que habíamos dicho?».

«¿Cuál?», pregunté.

2 «Que toda clase de Fortuna», respondió, «es siempre buena<sup>131</sup>».

«¿Y cómo es esto posible?», pregunté.

3 «Presta atención», dijo. «Ya que toda clase de Fortuna, sea sonriente o adversa, tiene siempre como objeto ya recompensar o poner a prueba a los buenos, ya castigar o corregir a los malvados, toda ella es buena, puesto que no hay duda de que es o justa o útil».

4 «Se trata ciertamente», dije, «de un razonamiento completamente cierto y, si reflexiono sobre el concepto de Providencia o de Destino, como hace poco has

<sup>129</sup> A esta idea volverá en V 3, 36. Sobre el carácter neoplatónico de estos últimos versos, cf. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 191, 1.

<sup>130</sup> Tras las largas reflexiones de la prosa anterior, Boecio retoma la forma del diálogo platónico en el que se esfuerza por conseguir una descripción lo menos abstracta posible, utilizando para ello formas populares y usos lingüísticos procedentes del lenguaje bíblico. El texto termina con un tono de prédica que remite al final de la *Consolación*.

<sup>131</sup> P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 219 ss., ha puesto de relieve la estrecha correspondencia entre las siguientes explicaciones y el comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles (I, 6 198a5 *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, IX, 361).

explicado, me parece que tu opinión se apoya en sólidos fundamentos. Pero, si estás de acuerdo, considerémosla entre aquellas que hace poco<sup>132</sup> has calificado como opiniones insostenibles.

«¿Por qué?», preguntó.

«Porque en la lengua común de los hombres se habla, e incluso con frecuencia, de mala Fortuna a propósito de algunas personas».

«¿Quieres, pues», me preguntó, «que durante algún tiempo nos acerquemos al modo de hablar popular de la gente común, para no dar la impresión de que estamos demasiado apartados, por así decirlo, de las prácticas de la humanidad?».

«Como quieras», respondí.

«Entonces, ¿no crees acaso que aquello que es útil es bueno?».

«Así es», respondí.

«Por otra parte, ¿es útil la Fortuna que pone a prueba o corrige?».

«Admito que lo es», dije.

«Luego es buena».

«¿Cómo podría ser de otro modo?»

«Pero ésta es la Fortuna de los que, instalados en la virtud, luchan contra la adversidad o la de quienes apartándose de los vicios, se lanzan al camino de la virtud».

«No puedo negarlo», dije.

«Y la buena Fortuna, que viene a recompensar a los buenos, ¿es considerada quizás mala por el común de los mortales?».

«¡En absoluto! La juzgan excelente, como así es en realidad».

«Y qué hay de la otra Fortuna, aquella que, siendo adversa, sanciona con un justo castigo a los malvados, ¿la considera el pueblo quizás buena?».

13 «No, al contrario», respondí, «la juzgan como la mayor desgracia que se pueda imaginar».

14 «Observa por tanto si, siguiendo la opinión común, no hemos llegado a una conclusión completamente paradójica».

«¿Cuál sería?», pregunté.

15 «De todo cuanto se ha admitido», dijo, «se desprende que, enteramente y en cualquier caso, es buena la Fortuna de aquellos que están en posesión de la virtud, o que están en su camino o a punto de conseguirla, mientras que la Fortuna de aquellos que persisten en la maldad, es siempre pésima».

16 «Sí», dije, «esto es verdad, aunque nadie se atreva a admitirlo».

17 «Por esto», continuó, «un hombre sabio no debe indignarse cada vez que se ve obligado a luchar con la Fortuna, del mismo modo que no es apropiado que un hombre valiente se turbe cada vez que resuena el

18 tumulto de las armas. De hecho, la misma dificultad proporciona a ambos una ocasión propicia: a éste para extender su gloria, a aquél, para perfeccionar su sabiduría. La virtud<sup>133</sup> se llama así precisamente porque,

19 apoyándose en sus propias fuerzas, no se deja vencer por la adversidad; y, en efecto, vosotros que estáis en el camino de la virtud, no habéis venido al mundo para

20 languidecer en la molición o pudriros en el placer. En vuestro espíritu libráis duramente un combate contra toda clase de Fortuna para impedir que os abata cuando es dolorosa o que os corrompa, cuando es agradable.

21 ¡Manteneos con todas vuestras fuerzas en el justo medio!<sup>134</sup> Todo aquello que permanece más allá o va más acá de este justo punto significa despreciar la feli-

<sup>133</sup> Boecio hace derivar *virtus* («virtud») de *vires* («fuerzas»). En realidad *virtus* no está etimológicamente emparentado con *vires*, sino con *vir* («hombre»).

<sup>134</sup> Referencia a la aristotélica *mesotés*.

<sup>132</sup> Cf. IV 4, 10 ss.

cidad y no alcanzar la recompensa por las penas sufridas. De hecho, está en vuestra mano la posibilidad de dar a la Fortuna la forma que preferáis: cada vez que la Fortuna parece adversa, si no tiene la función de poner a prueba o la de corregir, tiene la función de castigar<sup>135</sup>.

VII<sup>136</sup> Después de luchar dos veces cinco años,  
el vengador Atrida<sup>137</sup>, con las ruinas de Frigia,  
purificó el tálamo traicionado de su hermano.

El, deseando levar anclas con la flota aquea

5 y propiciar a los vientos con su propia sangre,  
se despojó de sus sentimientos de padre y, despiadado  
[sacerdote

consagró a los dioses el cuello de su desgraciada hija.  
El hombre de Ítaca lloró a sus perdidos compañeros  
que el cruel Polifemo, tendido en su inmenso antro

10 hizo desaparecer en su monstruoso estómago<sup>138</sup>;

<sup>135</sup> La conclusión retoma las expresiones de 3 y cierra así el pasaje.

<sup>136</sup> En relación con las reflexiones sobre la lucha del pasaje anterior, la Filosofía intenta explicar sus conclusiones mediante el uso de tres ejemplos míticos, los de Agamenón, de Ulises y Hércules. Sólo este último se adapta bien al pensamiento que la Filosofía pretende explicar. Tampoco es feliz la expresión poética de los ejemplos. De hecho, algunos comentaristas han supuesto que a Boecio le faltó tiempo para la última revisión del poema. Se trata de endecasílabos sáficos.

<sup>137</sup> El «vengador Atrida» es Agamenón, hijo de Atreo, quien guió la expedición de los aqueos contra Troya (en Frigia) y vengó a su hermano Menelao, a quien el troyano París le había quitado su mujer, Helena. Boecio recuerda también el sacrificio de Ifigenia a fin de obtener vientos propicios para la flota aquea en su viaje hacia Troya.

<sup>138</sup> Cf. Homero, *Odisea* 11. Ulises era en la literatura alegórica el símbolo del hombre que ha sufrido muchas desgracias y ha demostrado el poder de la *virtus* y *sapientia*. Su peregrinaje y regreso final a la patria se convirtió en símbolo de la peregrinación del hombre sobre la tierra. Cf. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, op. cit., 161 ss.

mas después, furioso por su único ojo cegado,  
pagó su festín con amargas lágrimas.

Hércules<sup>139</sup> debe su fama a sus duros trabajos;  
el domó a los orgullosos Centauros,

15 arrancó la piel al feroz león,  
atravesó las aves con sus certeras flechas<sup>140</sup>,  
robó las manzanas ante los ojos del dragón<sup>141</sup>,  
cargando en su mano izquierda el peso del oro,  
arrastró a Cerbero por su triple cadena.

20 Se dice que, vencedor, entregó como pasto  
para los cuatro caballos a su cruel dueño<sup>142</sup>.

Hizo perecer a la Hidra, consumiendo con el humo su  
[veneno,

y, mancillado en su frente, el río Aqueloo  
hundió su rostro avergonzado en las aguas.

25 Abatió a Anteo en las arenas libias,  
Caco sació las iras de Evandro

y sus hombros, que iban a sostener la bóveda celeste,  
los manchó con su espuma el jabalí.

Como último trabajo sostuvo el cielo

30 sin doblar la nuca y como recompensa  
de este último trabajo, obtuvo el cielo<sup>143</sup>.

¡Caminad, ahora, valientes, por donde marca la noble  
[senda

<sup>139</sup> El mítico héroe griego, hijo de Zeus y de Alcmena, que personificó junto a Ulises la fuerza y el valor. Boecio recuerda en los vv. 13-31 los doce trabajos que le procuraron la inmortalidad y que, en la interpretación mística, fueron entendidos simbólicamente como las pruebas que sufre el alma para elevarse a la divinidad. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 153 ss.

<sup>140</sup> Las aves del lago Estifalos, en Arcadia.

<sup>141</sup> Las manzanas de oro de las Hespérides que custodiaba un dragón.

<sup>142</sup> El rey tracio Diómedes, devorado por sus propios caballos.

<sup>143</sup> Como recompensa por sus hazañas Hércules alcanzó la inmortalidad. Su apoteosis, convertida en símbolo de la inmortalidad, fue recordada como ejemplo en los textos filosóficos. Cf. Séneca, *Diálogos*, 9, 16, 4.



de este gran modelo! ¿Por qué, sin energía  
mostráis la espalda en la huida? Si os eleváis por enci-  
[ma de la tierra

35 mereceréis las estrellas»<sup>144</sup>.

## Libro V<sup>1</sup>

1 <sup>1</sup> Así habló y ya orientaba el curso de su discurso para tratar y desarrollar otras cuestiones<sup>3</sup> cuando yo le dije:

<sup>1</sup> El libro quinto está consagrado casi exclusivamente a la cuestión lógica de la presciencia divina y del libre arbitrio. Es la parte más rica de ideas, pero también la más oscura, de la *Consolación* y en la que resume muchos de los temas de su segundo comentario al *Peri Hermeneías* de Aristóteles. Se exponen aquí dos tesis contrapuestas: la de Boecio, que sostiene la oposición entre providencia y libertad, y la tesis de la Filosofía, que intenta resolver esta antinomia. Los argumentos de ambos se van confrontando uno a uno, aunque, como ha señalado Courcelle, *La Consolation*, *op. cit.*, 208, esta presentación sucesiva no es sino un artificio literario para facilitar la exposición. El verdadero pensamiento de Boecio se identifica con la de la Filosofía. Cf. F. Klingner, *De Boethii*, *op. cit.*, 102 ss; H. Chadwick, *Boethius*, *op. cit.*, 244-247; S. Lerer, *Boethius and Dialogue*, *op. cit.*, 216-236; E. Gegenschatz, «Die Freiheit der Entscheidung in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Museum Helveticum* 15 (1958), 110-129; G. Ralfs, «Stufen des Bewusstseins», *Kantstudien Ergänzungsheft* 91 (1965), 211-231; W. Schmidt-Kohl, *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Meisenheim, 1965 y J. Gruber, *Kommentar*, *op. cit.*, 377-378. El origen de la tesis de Boecio estaría básicamente, según Courcelle, *ibid.*, en los comentarios de Amonio, aunque, como señala Gruber, es imposible reducir todo el libro a una sola fuente.

<sup>2</sup> La Filosofía explica cómo actúan en el mundo el azar y la necesidad. Siguiendo a Aristóteles, Boecio muestra que lo que parece debido a la casualidad en realidad se puede explicar por la existencia de una serie de causas desconocidas, causas que en este caso están en relación con el orden que controla todo por efecto de la providencia divina.

<sup>3</sup> H. Tränkle, *Ist die Philosophiae*, *op. cit.*, 154 supone que esta

<sup>144</sup> Sobre el sentido alegórico de los trabajos de Hércules, cf. F. Buffière, *Les Mythes d'Homère à la Pensée Grecque*, París, 1956, 377 y G. C. Galinsky, *The Herakles Theme*, Oxford, 1971.

- 2 «Justa es sin duda tu exhortación y además muy digna de tu autoridad. Pero cuanto acabas de decir a propósito de la Providencia sobre cómo este problema está entrelazado con otras muchas cuestiones, lo
- 3 conozco por propia experiencia. De hecho, lo que me pregunto es si crees que el azar existe realmente y en qué consiste?».
- 4 Entonces ella me dijo: «Me apresuro a cumplir la deuda de mi promesa y a revelarte el camino por el que
- 5 podrás volver a tu patria. Sin embargo, aunque el conocimiento de estas cuestiones es muy útil, se aparta un poco de la línea de nuestro propósito y temo que, fatigado por las digresiones, no tengas energías suficientes para recorrer hasta el final el camino correcto».
- 6 «En modo alguno debes temer esto», respondí. «De hecho, comprender estos problemas, por los que siento un enorme interés, me proporcionará una oportunidad
- 7 de descansar. Además, una vez que cada punto de la argumentación haya quedado establecido de manera irrefutable, ninguna de sus conclusiones podrá cuestionarse».
- 8 «Te complaceré», respondió ella entonces e inmediatamente comenzó a hablar así:
- «Algunos», dijo, «definen el azar como un acontecimiento producido por un movimiento accidental y sin encadenamiento de causas; yo afirmo que el azar no es nada de esto en absoluto y declaro que es una palabra absolutamente vacía de contenido, ajena por tanto al verdadero significado que expresa. En efecto, si Dios obliga a todas las cosas a plegarse a un orden, ¿qué
- 9 lugar puede haber para la casualidad? Que de la nada

expresión remite a problemas que no son tratados en la *Consolación* y sería por tanto un indicio de que Boecio no pudo terminarla. Alfonso, *L'umanesimo boeziano*, op. cit., 167, explica sin embargo la relación entre este pasaje y las cuestiones planteadas en IV 6 a las que la Filosofía responde en el libro quinto. Cf. V 4, 3.

- no proviene nada es una certeza que jamás ninguno de los Antiguos<sup>4</sup> puso en duda, aunque ellos, que la entendieron como si fuera el fundamento de todo razonamiento sobre la Naturaleza, no la refirieron al principio
- 10 creador sino a su realidad material<sup>5</sup>. Pero si algo pudiera producirse sin causa alguna, parecería que ha salido de la nada; y si esto no es posible, tampoco es posible entonces que exista el azar tal como lo acabamos de definir».
- 11 «¿No hay entonces nada», pregunté, «que pueda justamente llamarse azar o acontecimiento fortuito? O bien, ¿existe alguna realidad, aunque escape a la comprensión del común de los hombres, a la que correspondan estas palabras?».
- 12 «Mi discípulo Aristóteles resolvió este problema en su Física con un razonamiento breve y próximo a la verdad<sup>6</sup>.
- «¿De qué modo?», pregunté.
- 13 «Cada vez que se realiza alguna cosa con una finalidad determinada», respondió, «y, por determinadas

<sup>4</sup> Gigon ha visto aquí una referencia a los filósofos presocráticos, en especial Parménides, aunque la idea se encuentra también en Demócrito, Platón, Aristóteles, Epicuro, y en la filosofía romana.

<sup>5</sup> Los presocráticos entendieron este fundamento sólo como principio material, no como principio activo (*causa efficiens*). Se ha pretendido ver aquí una oposición con las tesis de los teólogos cristianos (cf. Rapisarda, *La crisi spirituale*, op. cit., 113 ss.; Fortescue, *Introducción*, op. cit., 39). En realidad, Boecio sigue su propio camino entre la filosofía neoplatónica y la teología cristiana. De hecho faltan en la *Consolación* conceptos fundamentales de ésta última como el perdón de los pecados, la resurrección de la carne o el concepto de la Trinidad. Los ecos con resonancia cristiana son esporádicos y muy limitados. Cf. intr. 64.

<sup>6</sup> La tesis aristotélica a la que se refiere Boecio está expuesta en el libro dos, capítulos 4 y 5 de la *Física* y, con más amplitud, en la *Ética a Nicómaco* (libro III, capítulo 5; cf. también *Metafísica*, 1025a 14 ss.). Había sido ya objeto de interés para Boecio en el comentario que escribió sobre el tratado *De la Interpretación* de Aristóteles, muchos de cuyos temas resume aquí.

- causas, se obtiene un resultado diferente de aquel que se pretendía, eso se llama azar; sería el caso, por ejemplo, de alguien que, al remover la tierra para cultivar su campo, encontrara en él un tesoro enterrado. Aunque indudablemente se piensa que esto ha ocurrido por casualidad, en realidad no proviene de la nada, pues este suceso tiene sus propias causas, cuya concurrencia, imprevista e impensable, parece producto del azar.
- 14 De hecho, si el agricultor no hubiese removido la tierra, si el hombre que ocultó su dinero no lo hubiese enterrado precisamente en aquel lugar, el oro no habría sido encontrado. Estas son, pues, las causas de la ganancia fortuita, que deriva de causas convergentes y confluyentes y no de la intención del que lleva a cabo la acción. En realidad, ni el que enterró el oro ni el que removió el campo actuaron con la intención de que este dinero fuera encontrado, pero, como ya he dicho, fue encontrado por la concurrencia y convergencia de dos circunstancias, esto es, que alguien cavase en el lugar en que otro lo había enterrado. Se puede, en conclusión, definir el azar como un suceso impredecible debido a la concurrencia de causas en acciones que se realizan con algún propósito. Ahora bien, aquello que provoca la convergencia y confluencia de causas es precisamente ese orden que procede de un encadenamiento inevitable, un orden que, descendiendo de la fuente de la Providencia, dispone todas las cosas en su propio lugar y tiempo.

- 17 Entre escollos de la roca Aquemenia<sup>8</sup>, donde vol-  
[viéndose en su huida,  
clavan en el pecho de sus perseguidores inesperadas  
[flechas,  
el Tigris y el Éufrates manan de la misma fuente<sup>9</sup>  
y enseguida, separando sus aguas, se dividen.
- 5 Si se uniesen y volvieran de nuevo a formar un único  
[curso,  
confluiría cuanto arrastra el agua de cada río,  
se encontrarían los barcos y los troncos arrancados  
y sus aguas entremezcladas dibujarían un trazado aza-  
[roso,  
movimiento inestable que rige el mismo declive del te-  
[reno
- 10 y las leyes que regulan el fluir de las aguas.  
Así, el azar, que parece correr con rienda suelta,  
soporta un freno y él mismo se mueve siguiendo una  
[ley].
- 1 2<sup>10</sup> «Me doy cuenta», dije, »y estoy de acuerdo en que  
2 es tal como tú dices. Pero en esta sucesión de causas

<sup>7</sup> Partiendo de la idea que acaba de expresar sobre las *confluentes causae*, la descripción de los ríos Tigris y Éufrates ofrece una demostración de que lo que parece arbitrario pertenece en realidad al dominio del orden y la ley, que no dejan lugar al azar. Se trata de dísticos elegíacos (como l. m. 1). Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 157, califica al poema como «epigrama».

<sup>8</sup> Aquemenia era la denominación de los reyes persas descendientes de Aquemenes. La «roca Aquemenia» se refiere a las montañas del Tauro donde nacen ambos ríos, pero también a los partos Arsácidos, famosos por sus habilísimos arqueros que, fingiendo huir, inducían a los enemigos a seguirlos, y volviéndose de improviso, los acribillaban con sus flechas. Con esta estrategia derrotaron a Craso en Carras el año 53 a.C., una derrota que causó profundo impacto en la opinión pública romana.

<sup>9</sup> Estaba extendida la idea (falsa como ya sabían Heródoto, Estrabón y Plinio) de que el Tigris y el Éufrates nacían en el mismo lugar.

<sup>10</sup> Tras la refutación del azar, Boecio plantea la cuestión del libre arbitrio mediante la terminología de la luz, ya utilizada al comienzo



sólidamente encadenadas entre sí, ¿existe alguna libertad de elección para nosotros o bien la cadena del Destino<sup>11</sup> encierra también los movimientos mismos del espíritu humano?».

- 3 «Sí», respondió, «existe; y no podría existir naturaleza racional alguna<sup>12</sup> que no posea, en cuanto tal, la  
4 libertad de elección. En efecto, el ser que por su naturaleza es capaz de usar la razón, posee una facultad de  
5 juicio con la que puede discernir todo; así, pues, distingue por sí mismo las cosas que se deben evitar y aquellas que se deben desear. Y busca aquello que juzga  
6 deseable mientras huye de lo que cree útil evitar<sup>13</sup>. Por consiguiente, aquellos seres que poseen por sí mismos razón, poseen también la libertad de querer y no querer; pero te advierto que esta libertad no es igual en  
7 todos. En efecto, las entidades celestes y divinas, además de un juicio penetrante y una voluntad íntegra, tienen a su disposición también la capacidad de reali-  
8 zar sus deseos. En cuanto a las almas humanas, son necesariamente más libres cuando se mantienen en la contemplación de la inteligencia divina, pero menos cuando descienden a los seres materiales, y aún menos  
9 cuando están encadenados a miembros terrenos<sup>14</sup>. Y la

de la *Consolatio*. Cada ser racional tiene una voluntad libre, al igual que Dios, que la tiene en grado máximo. Conforme los hombres se alejan de él, van perdiendo su libertad. Al modo neoplatónico, Boecio establece cuatro grados diferentes.

<sup>11</sup> La imagen de la cadena puede proceder de las «cadenas de oro» que menciona Homero (*Ilíada*, 8, 19) o de la «cadena de la necesidad» de la que habla Platón (*República*, 616 C). Cf. H. R. Patch, «Fate in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum* 4 (1929), 62-72.

<sup>12</sup> Sin esto no existe el ser humano, pues el hombre fue definido en I 6, 15 como «animal racional y mortal».

<sup>13</sup> Cf. V 5, 3.

<sup>14</sup> El término *corpora*, que hemos traducido por «seres materiales», representa un punto medio entre el espíritu puro y los *terreni artus* «miembros terrenos». Era común en la doctrina neoplatónica que espíritu y materia no se relacionan directamente sin algún tipo de

esclavitud es extrema cuando, entregadas las almas a los vicios, dejan de estar en posesión de la razón que les es connatural. En efecto, una vez que bajan sus ojos de la luz de la suprema verdad hacia el mundo inferior y tenebroso, quedan al punto cegadas por la nube de la ignorancia y turbadas por afectos destructivos; si acceden y consienten con tales afectos, refuerzan la esclavitud a la que ellas mismas se lanzaron y son, en cierto  
11 modo, prisioneras de su propia libertad<sup>15</sup>. No obstante, esa mirada de la Providencia que prevé todas las cosas desde la eternidad ve esto y dispone todo aquello que está predestinado a cada una según sus propios méritos<sup>16</sup>.

II<sup>17</sup> «Que todo lo ve y todo lo oye»<sup>18</sup>

Febo, resplandeciente con su límpida luz,  
canta Homero, el de la dulce voz;  
sin embargo, los secretos profundos de la tierra

5 o del Océano no puede penetrarlos  
con la luz, demasiado débil, de sus rayos.  
No es así el creador<sup>19</sup> del mundo inmenso;

intermediario. El grado más alto de libertad la tienen las almas que participan del espíritu divino mediante la contemplación (*theoria*). La concepción procede de Platón, *Fedro*, 247 D.

<sup>15</sup> Sobre los grados de libertad se expresaron los neoplatónicos. Cf. Courcelle, *La Consolation*, *op. cit.*, 194, con referencias a Proclo y Agustín.

<sup>16</sup> La idea de eternidad es estoica. Sobre los merecimientos de los hombres cf. I 4, 24. Por último, sobre la predestinación, cf. IV 6, 4.

<sup>17</sup> Representación de Dios, que ve simultáneamente el pasado, el presente y el futuro, como el verdadero Sol, en contraposición con Febo. Aquí se anticipa la solución al problema de la relación entre la providencia de Dios y la libertad de los hombres. Tetrámetros dactílicos catalécticos (como III m. 6).

<sup>18</sup> Se trata de una cita de Homero (*Ilíada*, 3, 277; *Odisea*, 11, 109 y XII 323). En griego en el original. Era un verso muy citado por los neoplatónicos (aparece en Proclo, Porfirio, Jámblico, Hermias, Olimpiodoro, Macrobio). Cf. P. Courcelle, *La Consolation*, *op. cit.*, 166.

<sup>19</sup> Cf. I m. 5, 1.

- a él, que todo lo ve desde lo alto,  
no le obstaculiza con su masa tierra alguna,  
10 ni la noche se le opone con sus oscuras nubes.  
Las cosas que son, que han sido y que serán,  
las ve con una sola mirada de su mente<sup>20</sup>.  
sólo a él, que ve todas las cosas,  
se le puede llamar verdadero Sol<sup>21</sup>.

- 1 3 Entonces yo dije: «Pues bien, heme aquí de nuevo  
confundido por una duda aún más difícil de resolver».  
2 «¿Cuál es esa duda?» preguntó. «Aunque adivino  
ya qué es lo que te preocupa».  
3 «Me parece», dije<sup>22</sup>, «demasiado conflictivo y  
contradictorio afirmar, por una parte, que Dios conoce  
todo de antemano y, por otra, que existe alguna posi-  
4 bilidad de elección. En efecto, si Dios prevé todo y no  
puede en modo alguno equivocarse, se produce  
necesariamente aquello que la Providencia ha previsto  
5 que debe producirse<sup>23</sup>. Luego, si conoce con antelación  
desde toda la eternidad tanto las acciones de los hom-  
bres como sus intenciones y deseos, no existirá posibi-  
lidad alguna de libre elección porque será imposible  
que se produzca ningún otro acto o ningún otro deseo,  
cualquiera que sea, excepto los que la divina Providen-  
cia, incapaz de equivocarse, haya previamente conoci-  
6 do. Pero si los acontecimientos pueden tomar orienta-

<sup>20</sup> El modelo es Homero, *Iliada*, I, 70 y Hesíodo, *Teogonía*, 38. Cf. Virgilio, *Geórgicas*, 4, 392 ss., y Prudencio, *Cathemerinon*, 9, 11.

<sup>21</sup> En el texto hay un juego de palabras de difícil traducción entre *solus* y *solem*. La falsa relación etimológica entre ambas palabras ya la menciona Varrón, *Lingua latina*, 5, 68.

<sup>22</sup> Boccio deja de lado en su argumentación el concepto de «destino» (*fatum*) para centrarse en la alternativa entre la providencia y el libre arbitrio.

<sup>23</sup> Los conceptos *providere* (presente en el sustantivo *providentia*) y *praevidere*, que aquí son usados con el mismo significado, serán diferenciados en el curso de la discusión (cf. V 4, 22 y V 6, 16 ss.).

- ciones diferentes a las que han sido previstas, no será entonces una firme presciencia<sup>24</sup> del futuro sino más bien una conjetura insegura, y creer esto sería en mi opinión una impiedad a propósito de Dios.
- 7 Además, tampoco puedo aprobar ese razonamiento con el cual algunos creen poder deshacer el nudo del  
8 problema. Dicen, en efecto, que un acontecimiento se producirá no precisamente porque la Providencia haya previsto que ocurra, sino mas bien al contrario, porque aquello que suceda no puede pasar desapercibido a la  
9 Providencia divina; de esta manera la necesidad se invierte en sentido contrario. Por tanto, según ellos no es necesario que se produzcan los acontecimientos previstos sino que lo necesario es que estén previstos los acontecimientos que se van a producir<sup>25</sup>. Como si en realidad el problema consistiese en saber la relación de las causas, es decir si la presciencia de los acontecimientos futuros es causa de su necesidad o si la necesidad de los acontecimientos futuros es la causa de la Providencia; y como si no nos estuviéramos esforzando en demostrar que, sea cual sea la relación de las causas, es necesario que se produzcan los acontecimientos previstos, incluso si la presciencia no parece imponer a los acontecimientos futuros la necesidad de producirse<sup>26</sup>.
- 10 En efecto, si alguien está sentado, es necesariamente verdadera la creencia por la cual suponemos que está sentado; inversamente, si admitimos que es verdadera la creencia de que alguien está sentado, es necesario

<sup>24</sup> El término *praescientia* pertenece a la terminología de los padres de la Iglesia. El primero en utilizarlo fue Tertuliano.

<sup>25</sup> Algunos escritores paganos y cristianos defendían el argumento que aquí refuta Boecio; Klingner, *De Boethii*, op. cit., 97, piensa en Orígenes. También en Amonio se encuentra esta idea, aunque según Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 216, más probablemente se refiere a Proclo.

<sup>26</sup> A esta posibilidad se refiere la Filosofía en V 4, 6.

11 que esté sentado. En ambos casos existe, pues, una necesidad lógica<sup>27</sup>. En este último, la de estar sentado; 12 en el primero, la de ser verdadera. Pero no es que alguien esté sentado por el hecho de que la creencia al respecto sea verdadera, sino, más bien, ésta es verdadera porque antes se ha producido el hecho de que 13 alguien esté sentado. Así, aunque la causa de la verdad provenga de una de las partes, en ambas existe sin embargo una necesidad común.

14 Es evidente que podemos hacer un razonamiento similar a propósito de la Providencia y de los acontecimientos futuros. En efecto, incluso si ellos están previstos porque van a producirse y no suceden por el simple hecho de estar previstos, no es menos necesario, sin embargo, que lo que haya de suceder esté previsto por Dios, y que los acontecimientos previstos sucedan, lo cual, por sí solo, es suficiente para eliminar la libertad de elección.

15 Ahora bien, ¡qué absurdo es decir que el desarrollo de los acontecimientos en el tiempo es la causa de la 16 presciencia eterna! ¿Qué diferencia hay, pues, entre creer que Dios prevé los acontecimientos futuros porque sucederán y pensar que lo acaecido en el pasado es 17 la causa de esta suma Providencia? Además, de la misma manera que, cuando sabemos que algo existe, es necesario que eso exista, así, cuando sé con certeza que algo sucederá, es necesario que eso suceda. Resulta, por consiguiente, que no puede evitarse la realización de una cosa prevista.

18 Finalmente, si alguien pensara que una cosa es diferente de como en realidad es, esto no sólo no es ciencia sino que es una creencia errónea, completamente alejada de la verdad de la ciencia. Porque si una cosa ha de

<sup>27</sup> El ejemplo debe mostrar la estrecha relación entre las creencias y la realidad.

producirse sin que su realización sea cierta ni necesaria, ¿cómo se podría saber con antelación que se producirá? Pues de la misma manera que la ciencia no se mezcla con la falsedad, así lo que es concebido por ella no puede ser de otro modo más que como es concebido. Precisamente la razón por la cual la ciencia está exenta de error consiste en que cada cosa es necesariamente tal como ella la comprende.

22 Y entonces ¿cómo conoce Dios con antelación ese futuro incierto? Pues se equivoca si piensa que se van a producir inevitablemente acontecimientos que incluso puede que no se produzcan, una idea que no sólo es 24 sacrílega de concebir sino incluso de enunciar. Pero si estos acontecimientos los ve tal como son proyectados en el futuro, es decir, limitando su conocimiento al hecho de que pueden tanto producirse como no producirse, ¿qué clase de presciencia es esta que no abarca 25 nada seguro y determinado? ¿Y en qué se diferencia esto de aquella ridícula profecía de Tiresias:

*Cuanto yo diga sucederá o no sucederá*<sup>28</sup>

26 ¿Y en qué la divina Providencia sería superior a la opinión humana, si, como los hombres, considera que son inciertos aquellos acontecimientos cuya realización es incierta? Pero si junto a aquella fuente ciertísima de todas las cosas no puede haber nada incierto, resulta cierta entonces la realización de aquellos hechos que él ha previsto decididamente que se produ-

<sup>28</sup> Tiresias era un adivino ciego de Tebas. La fuente directa de esta cita es Horacio, que en las *Sátiras* (2, 5, 59) hace una parodia de la conversación entre Tiresias y Ulises en el más allá; sin embargo, la expresión «ridícula profecía» debía ser ya en tiempos de Horacio una manera popular de expresarse. La Filosofía quiere indicar así que el «principio del tercero excluido» de Aristóteles no es válido para los sucesos futuros.



- 28 cirán. No existe, pues, libertad alguna en las decisiones ni en las acciones de los seres humanos, dado que la inteligencia divina, previendo todas las cosas sin posibilidad de error, las vincula y encadena a un resultado perfectamente determinado.
- 29 Si se admite este razonamiento<sup>29</sup>, habría que concluir que todas las acciones humanas están destinadas a
- 30 caer. No tiene sentido, en efecto, prometer a los buenos y a los malos recompensas o castigos que no ha merecido ningún movimiento libre y voluntario del alma<sup>30</sup>.
- 31 Y parecerá sumamente injusto aquello que hoy es considerado la suma equidad, esto es, que los malvados sean castigados y recompensados los honestos, pues no es la propia voluntad la que los conduce al bien o al mal sino que son obligados por la inexorable necesidad
- 32 que determina el futuro. En modo alguno podrían, por tanto, existir vicios y virtudes, sino más bien una inextricable y desordenada confusión de valores y, lo más impío de cuanto pueda imaginarse, como todo el orden del universo procede de la Providencia y nada se deja a la decisión de los hombres, resultaría que también nuestros vicios deberían atribuirse al autor de todos los bienes.
- 33 Por consiguiente, no tienen sentido ni la esperanza ni la plegaria<sup>31</sup>; ¿qué se podría efectivamente esperar o intentar evitar con preces cuando todas las cosas que podemos desear están concatenadas entre sí según una
- 34 sucesión inflexible? Será, por tanto, eliminada la única

- relación posible entre los hombres y Dios, la esperanza y la plegaria<sup>32</sup>, al menos si es verdad que nosotros, como precio de una justa humildad, merecemos la inestimable recompensa de la gracia<sup>33</sup> divina y es este el único camino que parece permitir a los hombres comunicarse con Dios y unirse, por el mismo acto de la plegaria, a su inaccesible luz antes incluso de obtenerla. Si, admitida la inevitabilidad de los acontecimientos
- 35 futuros, todo esto aparece privado de la menor eficacia, ¿a qué medio recurriremos para poder acercarnos y permanecer unidos al supremo principio de las cosas?
- 36 Será por tanto inevitable que el género humano, como hace poco decías en tus versos<sup>34</sup>, separado y desunido de su fuente, se desintegre.

### III<sup>35</sup> ¿Qué causa discordante rompe los pactos del universo? ¿Qué Dios pudo decidir

<sup>29</sup> Sobre el sentido de «plegaria» en Boecio, cf. V 6, 47 y S. Lerer, *Boethius and Dialogue*, op. cit., 232-236; Ch. Mohrmann, *Some Remarks on the Language of Boethius*, op. cit., 55-61.

<sup>30</sup> Es ésta la única ocasión en la *Consolación* en la que la palabra *gratia* parece empleada con un sentido próximo a su uso cristiano según los defensores actuales del cristianismo de Boecio como R. Carton, «Le christianisme et l'augustinisme de Boèce», *Revue de Philosophie* 30 (1930), 573-659, y C. J. de Vogel, «The problem of philosophy and Christian faith in Boethius's *Consolatio*», en *Romanitas et Christianitas. Studia J. H. Waszink*, Amsterdam, 1973, 357-370. Sin embargo, de los pasajes de Platón, Porfirio y Amonio reunidos por W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlín, 1966, 324 ss., se desprende que este pasaje no constituye ninguna prueba irrefutable de la existencia de una *Consolación* «cristiana». Cf. J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 392-393.

<sup>31</sup> Cf. IV m. 6, 43.

<sup>32</sup> La oposición introducida en el pasaje anterior entre la providencia y el libre arbitrio es mantenida en forma dramática hasta V 5, donde ofrece la Filosofía una respuesta, que ya había aparecido en el libro primero al hacer el diagnóstico de Boecio: envuelto en la oscuridad del mundo corporal, el hombre ha olvidado lo que contempló primero. Como allí, el problema puede ser resuelto gracias a la *anamnesis*. Frente a los anteriores poemas, donde las imágenes y los ejemplos eran frecuentes, con la excepción de la simbología de la luz

<sup>29</sup> El siguiente razonamiento sigue estrechamente a Agustín, *La ciudad de Dios*, 5, 9 (quien a su vez se basa en Cicerón), aunque era ya usual desde Crisipo. Cf. F. Klingner, *De Boethii*, op. cit., 99 ss.

<sup>30</sup> Cf. III 11, 30.

<sup>31</sup> La idea de la ineficacia de la plegaria era ya frecuente en la Antigüedad. Cf. Virgilio, *Eneida*, 6, 376; Séneca, *Cuestiones naturales*, 2, 35, 1 y los ejemplos mencionados por Klingner, *De Boethii*, op. cit., 100 ss.

entre dos verdades una hostilidad tan profunda  
que, mientras solas y separadas se mantienen firmes,  
5 juntas, rehusan unirse?

O ¿no existe ninguna discordia entre estas verdades  
y están siempre estrechamente unidas entre sí,  
pero la mente, encerrada en ciegos miembros,  
no puede, con la llama de su luz velada<sup>36</sup>,

10 distinguir los sutiles nexos de las cosas?

Pero, ¿por qué arde con un deseo tan grande  
por descubrir los signos ocultos de la verdad?<sup>37</sup>

¿Sabe ya aquello que ansiosamente aspira a conocer?

Entonces, ¿quién se esfuerza en saber lo que conoce?

15 Y si lo ignora, ¿por qué busca a ciegas?

¿Quién desearía una cosa que no conoce  
o quién podría seguir aquello que desconoce?

¿Donde lo encontraría? Y una vez hallado,

¿cómo podría reconocerlo, si no lo conoce?

20 O ¿quizás cuando viese a la inteligencia suprema,  
conocería a la vez el conjunto y sus partes<sup>38</sup>  
y ahora, encerrada en la oscuridad de los miembros,  
no ha olvidado por completo su naturaleza<sup>39</sup>  
y, perdidos los detalles, recuerda el conjunto?

25 Por tanto, quienquiera que busca la verdad  
se halla en una situación intermedia: no sabe,  
y sin embargo tampoco ignora todo,

(vv. 9 ss.), este poema se caracteriza por su expresión abstracta. Son dísticos anapésticos acatácticos (como I m. 5 y IV m. 6). Sobre la interpretación del poema, cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 162 ss. y J. Gruber, *Kommentar*, op. cit., 393 ss.

<sup>36</sup> Cf. I m. 2, 25 y II 4, 26.

<sup>37</sup> Las dos posibilidades que presenta aquí Boecio siguen la argumentación de Platón, *Menón*, 80 E.

<sup>38</sup> Las «partes» (*singula*) se refieren a la providencia, a la libertad de espíritu y a su conexión causal, mientras que el «conjunto» (*summa*) es la unión de esas cosas que parecen imposibles de unir (cf. V 4). El espíritu no ha olvidado que providencia y libertad están unidas pero sí cómo están unidas.

<sup>39</sup> Cf. I 2, 6.

mas conservando lo esencial de sus recuerdos,  
busca, evocando aquello que ha visto en lo alto,  
30 para poder añadir las partes olvidadas  
a aquellas que conserva».

1 4 Entonces ella dijo: «Antigua es esta recriminación  
contra la Providencia y ya Marco Tulio, al establecer  
las distintas formas de adivinación, la discutió con gran  
pasión<sup>40</sup>. Tú mismo has estudiado larga y profunda-  
mente la cuestión, pero hasta ahora ninguno de voso-  
tros la ha expuesto con suficiente solidez y seguridad<sup>41</sup>.

2 La causa de su oscuridad estriba en que el movimiento  
del razonamiento humano no puede acercarse a la sim-  
plicidad de la presciencia divina; si fuera posible con-  
cebirla de algún modo, se eliminaría por completo  
3 cualquier dificultad. Y es precisamente esto lo que voy  
a intentar aclarar y exponer, pero sólo cuando haya  
examinado primero atentamente las dudas que te  
inquietan<sup>42</sup>.

4 Me pregunto, en efecto, por qué consideras poco  
concluyente el razonamiento de quienes resuelven el  
problema partiendo de que, al no ser la presciencia, en  
su opinión, causa de necesidad para los acontecimien-  
tos futuros, la libertad de elección no resulta en absolu-  
5 to suprimida por esta presciencia. ¿De dónde, en reali-  
dad, obtienes tú el argumento de la necesidad de los  
acontecimientos futuros si no es del hecho de que las  
cosas conocidas con antelación no pueden no producir-

<sup>40</sup> La obra a la que hace referencia Boecio aquí es el tratado *Sobre la adivinación* (en especial 2, 8 ss.).

<sup>41</sup> El tema de la Providencia era el tópico más discutido en las escuelas platónicas. Los estudios a los que alude la Filosofía se encuentran en distintas obras de Boecio, sobre todo en el comentario al tratado aristotélico *Peri Hermeneías*.

<sup>42</sup> Con estas palabras la Filosofía afirma implícitamente que una solución al problema no es posible para la inteligencia humana. Este es precisamente el objeto de la demostración.

- 6 se? Por consiguiente, si el conocimiento previo<sup>43</sup> no añade ningún carácter de necesidad a las cosas futuras, cosa que tú mismo admitías hace poco<sup>44</sup>, ¿qué razón hay para que la realización de actos que dependen de la voluntad se vea forzada a un resultado fijado con antelación? Por necesidades del razonamiento, para que comprendas las consecuencias, supongamos que no existe ninguna presciencia. ¿Estarían tal vez en ese caso sometidas a la necesidad las cosas que provienen de decisiones voluntarias?».
- «En absoluto».
- 9 «Supongamos de nuevo que la presciencia existe pero que no impone a los acontecimientos futuros ningún carácter de necesidad; la libertad de la voluntad, en mi opinión, permanecerá igualmente intacta y absoluta. Pero la presciencia, dirás, aunque no implica para los acontecimientos futuros la necesidad de producirse, es no obstante señal segura de que esos
- 11 acontecimientos se producirán necesariamente. De esta manera, por tanto, incluso si no hubiese habido conocimiento previo, la realización de los acontecimientos futuros estaría claramente establecida como necesaria; de hecho, todo signo indica aquello que es pero no
- 12 causa aquello que designa. Por eso hay que demostrar primero que no hay nada que no suceda por efecto de la necesidad, a fin de que el conocimiento previo aparezca como señal de esta necesidad; en caso contrario, si ésta no existe, la presciencia no podrá evidentemente
- 13 ser indicio de algo que no existe. Además, es bien sabido que una prueba basada en un razonamiento

<sup>43</sup> Boecio utiliza aquí el término *praenotio* «conocimiento previo» como sinónimo de *praescientia*. *Praenotio* fue utilizado ya por Cicerón (*Naturaleza de los dioses*, I, 44) como traducción del término epicúreo *prólepsis*.

<sup>44</sup> Cf. V 3, 9.

- riguroso debe apoyarse no en signos o pruebas extrínsecas sino en causas pertinentes y necesarias<sup>45</sup>.
- 14 Pero ¿cómo puede ser que no se produzcan esos acontecimientos cuya realización está prevista? Como si yo creyera que pueden no producirse las cosas que la Providencia sabe con antelación que han de suceder y pensara más bien que, aunque se produzcan, por su naturaleza no ha existido necesidad alguna que las
- 15 obligue a producirse. Todo esto lo podrás fácilmente comprender a partir de lo siguiente: hay muchas cosas que observamos mientras se producen ante nuestros ojos, como esos gestos que vemos hacer a los conductores de carros cuando guían y hacen girar las cuadri-
- 16 gas, y otros ejemplos de este tipo. Ahora bien, ¿existe acaso alguna necesidad que obligue a estas cosas a suceder de esa manera?».
- «En absoluto; porque el ejercicio de la actividad humana sería inútil si todo se hiciese obligado por la fuerza».
- 17 «Luego, aquellas cosas que, mientras se producen, están exentas de la necesidad de existir, antes de pro-
- 18 ducirse son cosas que se producirán sin necesidad. Por consiguiente, existen acontecimientos que sucederán y
- 19 cuya realización está libre de toda necesidad. Creo realmente que nadie dirá que lo que se está produciendo en un determinado momento, antes de que se produjera era algo que no iba a producirse; luego, incluso
- 20 estos acontecimientos conocidos con antelación se realizan con completa libertad. En realidad, de la misma manera que el conocimiento del presente no confiere carácter de necesidad alguno a los acontecimientos que se están produciendo en el presente, de igual manera la presciencia del futuro tampoco lo confiere a los acontecimientos que sucederán en el futuro.

<sup>45</sup> Esta misma insistencia en el modo de argumentación se encuentra en III 12, 35.



- 21 Pero esto, dirás, es precisamente lo que está en  
duda, si puede existir algún conocimiento previo de  
22 aquellos acontecimientos cuya realización no es nece-  
saria. Estas dos nociones, en efecto, parecen incompatibles y piensas que si los acontecimientos están previstos, asumen el carácter de necesidad, mientras que si les falta el carácter de necesidad, no pueden en absoluto ser conocidos con antelación, y que nada puede ser abarcado por el conocimiento si no es cierto.
- 23 Además, si los acontecimientos cuya realización es incierta fueran previstos como si fuesen ciertos, se trataría entonces de ceguera intelectual y no de un verdadero conocimiento, porque, como tú sabes, considerar que una cosa es diferente de como es en realidad está en contradicción con el rigor de la ciencia.
- 24 El origen de este error estriba en que todos piensan que cuanto se conoce, es conocido sólo a partir de la esencia y de la naturaleza de las mismas cosas conocidas. En realidad sucede todo lo contrario; todo lo que se conoce es comprendido no por la esencia que le es propia sino más bien por la capacidad de los sujetos
- 25 que buscan el conocimiento<sup>46</sup>. Para aclarar esto con un breve ejemplo, la forma esférica de un cuerpo, incluso siendo siempre la misma, es percibida de un modo por la vista, de otro modo por el tacto; la vista, permaneciendo a distancia del objeto y proyectando sobre él sus rayos, lo percibe por completo de una vez<sup>47</sup>; el tacto, por el contrario, entra en contacto con la esfera, la palpa y, moviéndose en torno a su perímetro, percibe

<sup>46</sup> Este principio se encuentra, aunque no con la misma formulación, en el comentario al *De Interpretatione* aristotélico de Amonio, del que Boecio es deudor en buena parte de esta obra. Cf. Klingner, *De Boethii*, op. cit., 107 ss.

<sup>47</sup> Los estoicos explicaban la visión como el resultado de los rayos emitidos por los ojos sobre los objetos mirados. Cf. Aulo Gelio, *Noches Áticas*, 5, 16, 2.

- 27 su redondez por etapas. También el hombre es percibido de distinta manera según sea considerado por los  
28 sentidos, la imaginación, la razón o la inteligencia<sup>48</sup>. En efecto, los sentidos evalúan la forma considerada desde el punto de vista de la materia que le sirve de soporte mientras que la imaginación evalúa la forma sola, sin  
29 la materia. La razón, por su parte, trasciende también la forma y evalúa mediante consideraciones o comparaciones con lo universal la apariencia específica que caracteriza a cada ser en su singularidad. Aún  
30 más alto se sitúa la mirada de la inteligencia porque, franqueando también el ámbito de lo universal, contempla con la mirada pura de la mente la Forma misma en su simplicidad<sup>49</sup>.
- 31 A este respecto<sup>50</sup> hay que tener especialmente en cuenta que la capacidad cognoscitiva superior incluye aquella que es inferior, mientras que la inferior no  
32 alcanza de ninguna manera a la superior. En efecto, la percepción por los sentidos no tiene ninguna eficacia

<sup>48</sup> Se trata de cuatro modos distintos de conocimiento. Por «sentidos» o «sensación» (*sensus*), propia de los animales inmóviles, puede entenderse el sentido físico de la vista; la «imaginación» (*imaginatio*) es el poder mental de crear imágenes de los objetos no vistos y caracteriza a los animales móviles; la «razón» (*ratio*) es el poder para razonar de lo particular a lo universal y es propia del hombre; la «inteligencia» (*intellegentia*) es la comprensión de la unidad que une la multiplicidad de formas y pertenece a los seres divinos. Estas categorías son de origen aristotélico aunque reelaboradas por algún comentarista tardío. Fortescue, *ed. cit.*, 150, ve la fuente última en Aristóteles, *Sobre los animales*, 427 B, mientras que Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 220 piensa que se trata de una clasificación establecida por el propio Boecio a partir de la *Introducción a las Categorías* de Porfirio.

<sup>49</sup> El reino de las ideas (*formae*) está fuera del universo (cf. Platón, *Fedro*, 247 C). *Uniuersitas* es el dominio que existe bajo las ideas.

<sup>50</sup> Aquí comienza según G. Ralfs, *Stufen des Bewusstseins*, op. cit., 221, y H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 175, el pensamiento original de Boecio. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 214 ss., constata por el contrario una estrecha dependencia de Proclo y Amonio.

- más allá de la materia, la imaginación no ve las formas universales, y la razón no concibe la Forma simple, pero la inteligencia, observando todo, por decirlo así, desde lo alto, una vez que ha comprendido la Forma, extiende su juicio también a todo lo que se encuentra sometido a ella, pero siguiendo el mismo procedimiento con el que comprendió la Forma simple, que no
- 33 podía ser conocida por ninguna otra facultad. Conoce, en efecto, tanto lo universal propio de la razón, como la figura, que es objeto de la imaginación, y la realidad material percibida por los sentidos, sin recurrir a la razón ni a la imaginación ni a los sentidos sino intu-  
yendo y penetrando todo formalmente con una sola
- 34 mirada de la mente. También la razón, cuando observa algo universal comprende los aspectos ligados a la imaginación y al sentido sin servirse ni de la imagina-  
ción ni de los sentidos. Es la razón, en efecto, la que definió el carácter universal de la idea siguiente: el
- 35 hombre es un animal bípedo dotado de razón<sup>51</sup>. Y aunque esta noción es universal, nadie ignora que se trata también de una realidad accesible a la imaginación y a los sentidos, realidad que la razón considera sin re-  
currir a la imaginación o a los sentidos, sino según una
- 37 concepción racional. También la imaginación, aunque haya comenzado a ver y a formar las figuras a través de los sentidos, reproduce, una vez cesada la contribu-  
ción de los sentidos, todos los objetos sensibles con un método de valoración que no es el de los sentidos sino el característico de la imaginación.
- 38 ¿Ves, por tanto, cómo en el proceso cognoscitivo, cada facultad hace uso de su propia capacidad más que
- 39 de las propiedades de los objetos que son conocidos? Y esto no sucede así sin razón, pues todo juicio es un acto del sujeto que juzga y es lógico que cada uno lleve

<sup>51</sup> La definición del hombre es una muestra del proceso de conocimiento de la *ratio*; la misma definición en I 6, 15.

a cabo su tarea basándose no en las capacidades de otros sino en las suyas propias.

- IV<sup>52</sup> En otro tiempo el Pórtico<sup>53</sup> dio  
viejos demasiado oscuros  
que creían que las sensaciones e imágenes  
provenientes de los cuerpos externos
- 5 se grababan en la mente,  
como cuando con un rápido punzón  
se trazan letras bien delineadas  
sobre la superficie lisa de una página  
que no tiene aún signo alguno<sup>54</sup>.
- 10 Pero si la mente, con sus movimientos<sup>55</sup>  
propios, no despliega ninguna energía,  
y limita a permanecer inerte,  
sometida a las impresiones de los cuerpos  
y, como un espejo, sólo refleja
- 15 las vanas imágenes de las cosas<sup>56</sup>,

<sup>52</sup> Boecio hace una crítica de la doctrina epistemológica del estoicismo, según la cual el sujeto tiene una función meramente pasiva y receptiva frente a las sensaciones y el intelecto queda reducido a una actividad de unión-relación de las mismas sensaciones. A esta concepción, Boecio contraponen la gnoseología aristotélica y neoplatónica que defiende en todos los momentos del proceso cognoscitivo una función activa del sujeto, que es quien elabora los datos percibidos y los organiza hasta llegar a la «abstracción» del concepto. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 166 ss. y, sobre la crítica a los estoicos, I 3, 7. El poema está en gliconios, como I m. 6.

<sup>53</sup> Pórtico (*porticus*) es la traducción latina del griego *stoa*, término que dio nombre a la escuela estoica fundada por Zenón, la cual tenía su sede en la *Stoa Poikilé* de Atenas. Para los neoplatónicos, la teoría del conocimiento estoica era incomprensible (v. 2 *obscurus senes*).

<sup>54</sup> La comparación del alma con una tablilla de cera o una hoja donde se inscriben las letras como las impresiones en el alma procede de Platón, *Teeteto*, 191, C.

<sup>55</sup> Cf. II 5, 9 y III 11, 30.

<sup>56</sup> Cf. III 10, 2 y III 4, 10. Sobre la imagen del espejo como metáfora del engaño, cf. Platón, *Sofista*, 239 D y H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 167.

- ¿de dónde les viene a los espíritus la fuerza de su saber, capaz de abarcarlo todo?  
 ¿Qué capacidad examina las cosas por separado o cuál las distingue, una vez conocidas?  
 20 ¿Cuál recompone aquello que ha sido dividido y, recorriendo en los dos sentidos su camino, ya se eleva hasta las más altas realidades, ya desciende hasta lo más bajo, y, después, replegándose sobre sí misma,  
 25 con ayuda de la verdad rebate lo falso?<sup>57</sup>  
 Esta es una causa más eficiente, mucho más potente que aquella que pasivamente, a la manera de la materia, sólo percibe las marcas impresas sobre ella.  
 30 Le precede, sin embargo, despertando y excitando las fuerzas del espíritu, la percepción sensorial en los seres vivos<sup>58</sup> cuando la luz hierde los ojos o la voz resuena en los oídos.  
 35 Entonces la energía de la mente, estimulada, incitando a una actividad asimiladora a las imágenes que posee en su interior, las adapta a las impresiones del exterior, e integra esas imágenes con las formas  
 40 encerradas en su interior.
- 1 5 Por tanto, si en la percepción de los objetos materiales, aunque las cualidades que muestran al exterior afectan a los órganos sensoriales, y a la entrada en acti-

<sup>57</sup> Cf. la descripción que hace la Filosofía en I 1, 2. Las tres direcciones del movimiento que presenta Boecio (hacia arriba, hacia abajo, hacia el interior) se encuentran también en Platón y Plotino. *Infima* «lo más bajo» en este caso no tiene connotaciones negativas como en I m. 2.

<sup>58</sup> Boecio no rechaza la función de las impresiones externas sobre la mente en el proceso de conocimiento, pero le confiere un papel previo al del verdadero conocimiento de las ideas.

- vidad del espíritu le precede una percepción sensorial pasiva que reclama sobre sí la actividad de la mente y estimula a las formas que dormían durante este tiempo en su interior, si en la percepción, insisto, de los objetos materiales, el espíritu no sufre pasivamente las impresiones sino que por su propio poder organiza las impresiones pasivamente sufridas por el cuerpo, cuánta más razón hay para pensar que las facultades que están libres de toda impresión física, en el acto de emitir un juicio no dependen de los objetos externos, sino que ponen en movimiento la actividad de su propio espíritu.  
 2 Esta es precisamente la razón por la que a sustancias diversas, dotadas de naturaleza diferente, corresponden modos distintos de conocimiento<sup>59</sup>. En efecto, los seres animados privados de movilidad como las conchas del mar y otros animales que viven adheridos a las rocas sólo tienen la percepción por los sentidos, con exclusión de cualquier otro modo de conocimiento; en cuanto a la imaginación, corresponde ésta a los animales dotados de movimiento que parecen poseer ya alguna disposición para evitar o desear un objeto<sup>60</sup>. La razón, por su parte, pertenece exclusivamente al género humano, así como la inteligencia sólo al divino; de aquí deriva que sea superior a todos el modo de conocimiento que, por su propia naturaleza, conoce no sólo aquello que le es propio sino también aquello que es objeto de los restantes modos de conocimiento<sup>61</sup>.  
 5 ¿Qué sucedería entonces si la percepción por los sentidos y la imaginación se opusiesen a la actividad de la razón, sosteniendo que no existe ese universal<sup>62</sup>  
 6 que la razón cree concebir? Podrían pretender que

<sup>59</sup> Es decir, *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intelligentia*.

<sup>60</sup> Cf. V 2, 4.

<sup>61</sup> La distinción entre *imaginatio* y *ratio* recuerda la que establece Aristóteles (*Metafísica*, 980 B) entre *phantasia* y *logismós*.

<sup>62</sup> Boecio contesta la pregunta de si las formas generales deben ser entendidas como *universalia ante rem*, *post rem* o *in re*.



- aquello que es percibido por los sentidos o por la imaginación no puede ser universal y, por consiguiente, o bien el juicio de la razón es verdadero y no hay nada perceptible por los sentidos o, ya que ella sabe bien que muchas cosas son percibidas por los sentidos y por la imaginación, resulta vano el modo de conocer de la razón, que concibe como universal aquello que es sensible y particular. Además, si la razón respondiese que ella ciertamente puede comprender en la dimensión de su universalidad tanto los datos de los sentidos como los de la imaginación, mientras que estas últimas facultades no pueden aspirar a un conocimiento de la universalidad, ya que su modo de conocimiento no puede ir más allá de las imágenes corporales y para un auténtico conocimiento de la realidad es necesario confiar en un criterio de valoración más sólido y perfecto, en una controversia de esta índole, ¿no juzgaríamos nosotros, que poseemos la facultad tanto de razonar como de imaginar y percibir con los sentidos, a favor de la razón?
- 8 Un caso análogo se produce cuando la razón humana cree que la inteligencia divina no puede ver el futuro más que como ella misma lo conoce. Tú, de hecho, razones de este modo<sup>63</sup>: si la realización de algún acontecimiento no parece cierta y necesaria, no es posible saber ciertamente con antelación que ese acontecimiento se producirá. Luego no existe presciencia alguna de acontecimientos de este género; y si creemos que hay también presciencia en lo concerniente a estos acontecimientos, no habrá nada que no provenga de la
- 11 necesidad. Por consiguiente, si al participar de la razón pudieramos poseer la capacidad de valoración de la inteligencia divina, entonces, del mismo modo que hemos estimado que la imaginación y los sentidos

<sup>63</sup> Cf. V 3, 19.

debían someterse a la razón, igualmente consideraríamos muy justo que la razón humana se sometiese a la inteligencia divina. Por tanto, intentemos elevarnos, si nos es posible, hasta la cumbre de aquella suprema inteligencia; allí, en efecto, la razón verá aquello que no puede alcanzar por sí misma, es decir, cómo la presciencia segura y definida ve incluso aquello cuya realización no es seguro y cómo no se trata de una conjuntura sino más bien de la simplicidad sin límites del saber supremo<sup>64</sup>.

V<sup>65</sup> ¡Qué diversidad de formas presentan los seres vivos  
[vientes que se mueven sobre la tierra!

Algunos son de cuerpo alargado y arrastran el polvo  
mientras, empujando con los músculos del vientre, tra-

[zan un surco interminable;

hay otros cuyas alas ligeras y ondulantes baten los  
[vientos

5 y flotan con vuelo sereno sobre los lejanos espacios del  
[éter;

otros gustan de marcar en el suelo sus huellas y con sus  
[pasos

atravesar los verdes campos o penetrar en los bosques.  
Y aunque los veas diferir a todos por la variedad de sus

[formas,

inclinada hacia delante, su cabeza puede sobrecargar  
[sus sentidos y entorpecerlos;

<sup>64</sup> El hombre no dispone realmente de la *intellegentia* pero en condiciones específicas (*si possumus*; cf. V 6, 1 *si fas est*) puede elevarse hasta la razón divina por medio de la Filosofía, como indica ya la misma imagen del comienzo de la *Consolación* (I 1, 2; cf. I m. 1, 2 y V m. 4, 22).

<sup>65</sup> El hombre puede conocer su propia naturaleza en comparación con los animales. Tetrámetros dactílicos acatalécticos (alcanios) y dímetros trocaicos catalécticos (itifálicos).

10 sólo la especie humana levanta hacia lo alto su excelsa  
 [cima<sup>66</sup>;  
 se mantiene ligera con el cuerpo erguido y mira la tie-  
 [rra desde arriba<sup>67</sup>.  
 Salvo que, mortal, te hayas vuelto estúpido, esta apa-  
 [riencia te invita  
 a ti, que con el rostro alzado miras el cielo y levantas la  
 frente,  
 a elevar hacia lo alto también el espíritu, para que tu  
 [mente lastrada hacia el fondo,  
 15 no caiga más bajo que el cuerpo que se yergue hacia el  
 [cielo<sup>68</sup>.

1 <sup>66</sup> Así, puesto que, como hace poco he mostrado<sup>70</sup>,  
 todo aquello que se sabe es conocido no en virtud de su  
 propia naturaleza sino de la de aquellos que buscan el  
 conocimiento, veamos ahora, en la medida en que nos  
 sea lícito, cuál es la naturaleza de la sustancia divina,  
 para que podamos también reconocer qué clase de  
 2 conocimiento le es propio<sup>71</sup>. Que Dios es eterno es un

<sup>66</sup> La idea de que sólo los hombres pueden elevar la vista hacia las alturas es un tópico muy frecuente (cf. Jenofonte, *Memorables*, I, 4, 11; Platón, *Timeo*, 91 E; Salustio, *Catilina*, I, 1.

<sup>67</sup> Cf. IV m. 1, 4.

<sup>68</sup> La postura erguida del hombre le plantea el deber de elevar también su espíritu y su alma hacia las alturas (cf. Platón, *Timeo*, 90 A). Así puede investigar y llegar al conocimiento (cf. I m. 2, 6 ss.), en especial el de Dios y el del origen del hombre. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, op. cit., 171.

<sup>69</sup> El conflicto entre libre arbitrio y providencia divina es finalmente resuelto. La Filosofía explica primero la esencia de Dios, la Eternidad. Desde ella, contempla todas las acciones de los hombres y ordena lo que debe suceder. Los hombres no deben lamentarse por la inutilidad de sus plegarias, sólo desear aquellas acciones que pueden ser justificadas por la providencia que todo lo ve. Termina así la *Consolación* habiendo alcanzado su objetivo.

<sup>70</sup> Cf. V 4, 24 ss.

<sup>71</sup> El conflicto entre la libertad y la necesidad no puede ser resuelto por el hombre hasta que se aproxima al conocimiento de Dios.

juicio que comparten todos los seres que viven provis-  
 3 tos del uso de razón<sup>72</sup>. Consideremos ahora qué es la  
 eternidad, pues ésta nos descubrirá a la vez la naturale-  
 4 za divina y su conocimiento. La eternidad consiste en  
 la posesión tan completa como perfecta de una vida ili-  
 mitada, definición que se aclara mejor comparándola  
 5 con los seres que existen en el tiempo. En efecto, todo  
 aquello que vive en el tiempo, se encuentra en el pre-  
 sente, viene del pasado y va hacia el futuro y ningún  
 ser situado en el tiempo puede abrazar simultáneamen-  
 te toda la duración de su existencia; al contrario, es  
 evidente que no está en situación de alcanzar aún el  
 mañana cuando ya ha perdido el ayer; y en una vida  
 día a día, no se vive más que lo que dura ese momento  
 6 rápido y fugaz. Por lo tanto, aquello que está sometido  
 a la ley del tiempo, incluso, como afirma Aristóteles<sup>73</sup> a  
 propósito del mundo, en el caso de que no haya tenido  
 nunca comienzo y jamás deje de ser y la duración de su  
 vida coincida con la infinitud del tiempo, no reúne aún  
 las condiciones necesarias para que con justicia se le  
 7 pueda considerar eterno. En efecto, no aprehende y no  
 abarca por completo y simultáneamente todo el espacio  
 de su vida, aunque ésta sea infinita, porque el futuro no  
 8 lo posee aún y el pasado ya no lo posee. Por tanto, el  
 que aprehende y posee en una sola vez la completa  
 totalidad de la plenitud de una vida sin límites, aquel a  
 quien no le falta nada del futuro ni se le ha escapado  
 nada del pasado es considerado con razón eterno; y es  
 inevitable que este ser, totalmente dueño de sí mismo,  
 esté siempre presente para sí mismo y tenga como pre-  
 sente el infinito transcurrir del tiempo.

<sup>72</sup> El *consensus philosophorum* demuestra la eternidad de Dios según Aristóteles.

<sup>73</sup> La tesis de la «infinita duración» del mundo es expuesta por Aristóteles en el tratado *Del cielo*, 283 b, 26 ss.

- 9 De ahí la equivocada opinión de quienes, cuando oyen que Platón creía que este mundo no tuvo comienzo ni tendrá tampoco fin en el tiempo<sup>74</sup>, piensan que de esta manera el mundo comparte la eternidad con su
- 10 creador. En efecto, una cosa es extenderse a lo largo de una vida sin límites, atributo éste, según Platón, propio del mundo, y otra cosa es abrazar simultánea y completamente la presencia de una vida sin límites, lo cual, evidentemente, es una propiedad de la inteligencia
- 11 divina<sup>75</sup>. Tampoco se debe creer que Dios es más antiguo que la creación por la cantidad de tiempo transcurrida sino más bien en virtud de una propiedad característica de su naturaleza simple. El infinito transcurrir de las cosas temporales imita, en efecto, ese estado presente de una vida inmóvil y, como no puede reproducirlo ni igualarlo, de la inmovilidad desciende al movimiento, de la simplicidad de la presencia se
- 12 degrada en la infinita cantidad del futuro y del pasado; y al no poder poseer toda la plenitud de su vida al mismo tiempo, por el hecho mismo de que, de alguna manera, no deja de existir, parece emular hasta cierto punto aquello que no puede realizar ni imitar, asíándose a la presencia, cualquiera que sea, de ese momento breve y fugaz, presencia que, al ofrecer un cierto parecido con aquella presencia permanente, confiere a todo
- 13 aquello que toca la impresión de existir<sup>76</sup>. Pero, no habiendo podido quedar fijo en la inmovilidad<sup>77</sup>,

<sup>74</sup> Boecio hace una interpretación común en su tiempo de la tesis platónica (cf. *Timeo*, 28 B y ss.) que fue rechazada por los padres de la Iglesia (cf. Agustín, *La ciudad de Dios*, 11, 4 y R. Carton, *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, op. cit., 317 ss.).

<sup>75</sup> La misma diferencia establece Proclo. Dios no se diferencia de las cosas por la cantidad temporal sino por la cualidad de su esencia. Cf. P. Courcelle, *La Consolation*, op. cit., 228.

<sup>76</sup> Todo estos razonamientos siguen directamente los de Platón, *Timeo*, 37 D ss. con terminología neoplatónica en algunos casos.

<sup>77</sup> Se refiere Boecio al mundo.

- emprendió el camino infinito del tiempo y de este modo se produjo el que prolongase con el movimiento una vida cuya plenitud no fue capaz de abrazar permanentemente inmóvil. Por eso, si queremos dar a las cosas sus nombres apropiados, diremos siguiendo a Platón que Dios, ciertamente, es eterno, pero que el mundo es perpetuo<sup>78</sup>.
- 15 Por consiguiente, como todo juicio comprende, de acuerdo con su propia naturaleza, los objetos a él sometidos, y Dios se encuentra en un estado siempre eterno y presente<sup>79</sup>, también su conocimiento, elevándose por encima de toda mutabilidad del tiempo, permanece en la simplicidad de su presencia y, abrazando todos los espacios infinitos del pasado y del futuro, los observa en su simple acto de conocimiento como si se
- 16 estuvieran desarrollando en ese momento<sup>80</sup>. Por tanto, si quieres evaluar exactamente la previsión<sup>81</sup> mediante la cual discierne todas las cosas, deberás más correctamente considerar que no se trata de presciencia, por decirlo así, del futuro, sino de conocimiento de un
- 17 momento presente que nunca pasa. Por eso es preferible no llamarla providencia sino providencia<sup>82</sup>, porque,

<sup>78</sup> Cf. Platón, *Timeo*, 37 D. La distinción formal entre «eternidad» y «perpetuidad» se originó entre los neoplatónicos, probablemente con Proclo. Cf. P. Courcelle, *La consolation*, op. cit., 226.

<sup>79</sup> Cf. III m. 9, 3.

<sup>80</sup> J. Huber, *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Zürich, 1976, 47 ss., ha mostrado que para Boecio, al contrario que para Amonio, el carácter presente de la eternidad sin tiempo constituye el argumento decisivo para la solución del problema de la providencia.

<sup>81</sup> En las distintas ediciones hay divergencias entre *praevidentia* y *providentia*.

<sup>82</sup> En los términos *praevidentia/providentia* Boecio diferencia dos conceptos mediante los prefijos *prae* (anterioridad temporal) y *pro* (anterioridad espacial). La definición que da del concepto de «providencia» es al mismo tiempo neoplatónica y cristiana (cf. L.



situada lejos de las más pequeñas de las cosas, ve todo en perspectiva, por decirlo así, desde el excelso vértice del universo. ¿Por qué pretendes entonces que se hagan necesarias las cosas que están iluminadas por la luz divina cuando ni siquiera los hombres consideran necesario aquello que ven?<sup>83</sup> ¿Es que, en realidad, tu mirada añade alguna necesidad a las cosas que ves presentes? En modo alguno<sup>84</sup>. Entonces, por hacer una comparación entre el presente divino y el presente humano, de la misma manera que vosotros veis ciertas cosas en este vuestro presente temporal, así él ve todas las cosas en su presente eterno. Por tanto, este conocimiento divino previo no altera la naturaleza de las cosas ni su propiedad y las ve presentes ante sí, tal como se producirán en el tiempo en algún momento futuro. No se confunde en los juicios que hace sobre las cosas y, con una sola mirada de su inteligencia<sup>85</sup>, distingue tanto lo que sucederá de manera necesaria como lo que sucederá de manera no necesaria; del mismo modo vosotros, cuando veis al mismo tiempo a un hombre pasear en la tierra y al sol surgir en el cielo, aunque percibís las dos acciones simultáneamente, las distinguís sin embargo y os dais cuenta de que la primera acción es efecto de la voluntad, la segunda efecto de la necesidad. Del mismo modo, la mirada divina, viendo claramente todo, no modifica en absoluto la cualidad

Obertello, *Severino Boecio, op. cit.*, 700); pero el sustantivo *providentia* y el verbo *providere*, que a partir de este momento aparecerán con mucha frecuencia en la obra, tienen en latín una extensión semántica que no encuentra correspondencia en español (visión de lejos, previsión, presciencia, prever, conocer por anticipado).

<sup>83</sup> Es el mismo argumento que expuso anteriormente. Cf. V 4, 4 ss.

<sup>84</sup> Algunos editores dan esta réplica a Boecio. Seguimos a Bieler que lo incluye como palabras de la Filosofía para no interrumpir el desarrollo del razonamiento. Cf. J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 412.

<sup>85</sup> Cf. III 9, 24 y V 4, 33.

de las cosas, que, en relación con él, son ciertamente presentes, mientras que con respecto a su situación en el tiempo, resultan futuras. En consecuencia, no se trata de una opinión<sup>86</sup> sino más bien de un conocimiento fundado sobre la verdad, puesto que tiene conocimiento de que un acontecimiento se producirá, sabiendo además que carece de la necesidad de producirse.

Aquí podrías replicarme que no puede no suceder aquello que Dios ve que ha de suceder y que, por otra parte, aquello que no puede no suceder, se produce por necesidad, y podrías obligarme a centrarme en el concepto de necesidad. Tendré entonces que admitir que hay aquí una proposición de una solidísima verdad pero a la que difícilmente nadie que no está versado en la ciencia de lo divino podría acercarse. Y en efecto, te responderé que un mismo acontecimiento futuro, cuando es puesto en relación con el conocimiento divino, parece necesario, pero cuando es considerado en su propia naturaleza, parece absolutamente libre e independiente. Existen, de hecho, dos clases de necesidades: una simple, como el hecho de que necesariamente todos los hombres sean mortales, la otra condicionada; por ejemplo, si sabes que alguien camina, es necesario que esa persona camine. Aquello que alguien sabe no puede ser distinto de como lo conoce pero esta necesidad condicionada no implica en absoluto una necesidad simple. En efecto, esta necesidad no la provoca la naturaleza propia de una cosa sino la adjunción de una condición: en realidad ninguna necesidad obliga a avanzar a quien camina por su propia voluntad, a pesar de que, desde el momento en que camina, es necesario que avance<sup>87</sup>. Del mismo modo, pues, si la Providencia

<sup>86</sup> Aquí refuta la Filosofía la concepción recogida en V 3, 18.

<sup>87</sup> Sobre la distinción de dos tipos de necesidad y su interpretación con relación al argumento de la providencia, cf. E. Gogens-

- ve algo como presente, debe necesariamente existir, aunque no tenga por su naturaleza ninguna necesidad de existir. Ahora bien, Dios ve como presentes aquellos acontecimientos futuros que provienen de la libre elección; estos acontecimientos, por tanto, con relación a la mirada divina, devienen necesarios por la condición del conocimiento divino, pero considerados en sí mismos, no pierden la absoluta libertad de su naturaleza. Así pues, se producirán sin duda alguna todos los acontecimientos que Dios sabe con antelación que se producirán, pero algunos de ellos proceden de la libre elección, y éstos, aunque se produzcan, con la existencia no pierden su propia naturaleza, según la cual, antes de que sucedieran, habrían podido no producirse.
- 33 ¿Qué importa entonces que no sean necesarios cuando, por la condición del conocimiento divino, se producirá de todas maneras algo parecido a la necesidad? Esto es sin duda alguna lo mismo que sucede en los ejemplos que propuse hace poco, el sol que se levanta y el hombre que camina. En el momento en que estos hechos se producen, no pueden no producirse; sin embargo, uno de ellos, antes incluso de que se produjera, debía necesariamente suceder, el otro, por el contrario, no. De la misma manera, las cosas que Dios considera como presentes se producirán sin duda alguna, pero de éstas algunas proceden verdaderamente de la necesidad de las cosas mientras que otras del poder de aquellos que las realizan. Por tanto, no sin razón decíamos que estas cosas, si se se consideran con relación al conocimiento divino, son necesarias, si se las considera por sí mismas, están libres de todo vínculo de necesidad, del mismo modo en que todo lo que es accesible a los sentidos es universal si lo relacionas

chatz, *Die Freiheit der Entscheidung*, op. cit., 110 ss. y H. R. Patch, «Necessity in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum* 10 (1935), 393-404.

- con la razón es universal y particular si lo consideras por sí mismo<sup>88</sup>.
- 37 Pero si está en mi poder, dirás, cambiar de propósito, dejaré sin sentido a la Providencia, puesto que quizás habré cambiado aquello que ella conoce con
- 38 antelación. Te responderé que ciertamente puedes desviar tu propósito, pero, como la verdad de la Providencia ve en su presente que tú puedes hacer esto, y también ve si lo haces y en qué sentido lo vas a cambiar, no puedes evitar la presciencia divina, como no podrías huir de la mirada de un ojo siempre presente, aunque con el libre ejercicio de tu voluntad cambies hacia las acciones más diversas.
- 39 Entonces, dirás, ¿el conocimiento divino será modificado por mis disposiciones hasta el punto de que, según yo quiera esto o aquello, resultará que también
- 40 él debe alternar los cambios del conocimiento? En absoluto. En realidad, la visión divina precede a todo acontecimiento futuro, lo hace volver y lo reclama a la presencia de su propio acto cognoscitivo y no alterna, como crees, previendo ahora esto, ahora aquello, sino que, permaneciendo inmóvil, de una sola mirada anticipa y abraza tus cambios. Y Dios obtiene esta inmediatez de comprensión y de visión de las cosas no en virtud de la realización de los acontecimientos futuros
- 42 sino en virtud de su propia simplicidad. De esta manera se resuelve también la cuestión que hace poco planteaste<sup>89</sup> al mantener que sería indigno decir que nuestros actos futuros constituyen la causa determinante del
- 43 conocimiento de Dios. En efecto, la energía de este conocimiento, que abraza a todas las cosas en una noción presente<sup>90</sup>, establece ella misma la medida para

<sup>88</sup> Cf. V 3, 6.

<sup>89</sup> Cf. V 3, 15.

<sup>90</sup> Cf. IV 6, 10.

todo y nada debe en absoluto a los acontecimientos que sucedan con posterioridad.

- 44 Siendo esto así, la libertad de elección permanece intacta para los mortales y, puesto que la voluntad está exenta de toda necesidad, no resultan injustas las leyes
- 45 que proponen recompensas y castigos. Permanece también bien firme la realidad de Dios, observador que desde lo alto todo lo prevé, y la eternidad siempre presente de su visión concuerda con la futura cualidad de nuestras acciones, dispensando recompensas a los buenos y castigos a los malos. No en vano son puestas en Dios esperanzas y plegarias que, cuando están justificadas, no pueden ser ineficaces. Apartaos, pues, de los vicios, cultivad las virtudes, elevad el espíritu hacia las justas esperanzas, alzad al cielo humildes plegarias. Salvo que queráis engañaros, grande es la necesidad de honestidad que se os impone cuando actuáis ante los ojos de un juez que todo lo ve»<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> Esta última apelación al lector produce la impresión de que la obra termina de manera abrupta. Algunos comentaristas han supuesto que el manuscrito terminaría en el párrafo anterior y las dos últimas frases serían obra del editor de la *Consolación* (cf. intr. 78). Esto explicaría el tono tan visiblemente cristiano de la plegaria, ausente de toda la obra (cf. nota a V 3, 33). Sin embargo, Gruber, *Kommentar*, op. cit., 415, señala que la petición de plegaria al finalizar un texto se encuentra también en otros textos religiosos o filosóficos de la Antigüedad clásica. S. Lerer, *Boethius and Dialogue*, op. cit., 232-236, por su parte, enmarca el tono final de la *Consolación* en la tensión entre palabra y silencio que Boecio ha ido desarrollando a lo largo de toda la obra y señala que ésta concluye en el silencio, como había comenzado, con el final de la relación vital entre Boecio y la *Consolación*.

### Índice cronológico

- 475/480 Nace en Roma Anicio Manlio Severino Boecio, hijo de Flavio Narsete Manlio Boecio, perteneciente a la ilustre *gens* Anicia. Nace también Benito de Nursia. Muere después del 480 Sidonio Apolinar.
- 476 Odoacro (476-493) pone fin al imperio romano de Occidente: el rey de los hérulos conquista Rávena, depone al último emperador, Rómulo Augústulo y envía las insignias imperiales al emperador de Oriente, Zenón, obteniendo el título de *patricius* para sí y el gobierno de la provincia Italia.
- 482 Por inspiración de Acacio, patriarca de Constantinopla, el emperador Zenón publica el *Henoticon* o «Edicto de unión», en un intento de conciliar la tesis cristológica de los nestorianos (dos naturalezas y dos personas en Cristo, humana y divina) y de los monofisistas (una sola naturaleza divina).
- 483/492 Pontificado de Félix III, rígido defensor de la ortodoxia.
- 484 El papa Félix III, hostil al *Henoticon*, excomulga a Acacio, comenzando así el «cisma acaciano» que durará hasta el 519.



- 487 El padre de Boecio, Flavio, es nombrado cónsul, durante el reinado de Odoacro.
- ca. 488 Probable misión del padre de Boecio en Egipto, con el cargo de prefecto. Con él marcha a Oriente su joven hijo, viaje que le permitirá afianzar y perfeccionar sus conocimientos de griego.
- 489 Teodorico, rey de los ostrogodos, después de recibir la investidura de Italia del emperador Zenón, va a la península, vence a Odoacro en el río Isonzo, en Verona, y lo asedia en Rávena.
- ca. 490 Muere Flavio, padre de Boecio, y éste es confiado a la protección del influyente y culto patricio romano Quinto Aurelio Memio Símaco, quien se encarga de su educación.
- En torno a este año nace en Esquilache (Calabria) Flavio Magno Aurelio Casiodoro. En el último decenio del siglo florece el africano Blosio Aurelio Draconio. Genadio de Marsella completa el *De viris illustribus* de Jerónimo. Trabaja activamente en estos años el gramático Prisciano de Cesarea.
- 491/518 El emperador Anastasio I reconoce la autoridad de Teodorico en Italia, a cambio de un homenaje puramente formal por parte del rey de los godos. Partidario del monofisismo, persigue a los católicos y rompe las relaciones con el pontífice de Roma.
- 492/496 Pontificado de Gelasio I, que combate con dureza a los monofisitas.
- 493 Teodorico se apodera de Rávena y mata a Odoacro. La Italia centro-septentrional queda bajo dominio godo.

- 495/500 Boecio contrae matrimonio con Rusticiana, hija de Símaco.
- 496/498 Pontificado de Anastasio II. De talante conciliador, intenta, aunque sin éxito, resolver el cisma acaciano.
- 497 Acuerdo entre Teodorico y el emperador de Oriente, Anastasio: el rey de los godos obtiene el derecho de nombrar a los cónsules.
- 498/514 Pontificado de Símaco. De familia sarda, sin ningún parentesco con la del suegro de Boecio, es elegido con el apoyo de Teodorico y es respaldado por éste contra el antipapa Lorenzo, exponente del grupo senatorial romano filo-bizantino.
- 500 Visita de Teodorico a Roma, con motivo de la cual probablemente se encontró con Símaco y Boecio.
- 502/507 Boecio escribe los tratados *De institutione arithmetica* y *De institutione musica*. También sobresalen en este periodo los tratados *De institutione geometrica* y el *De institutione astronomica*.
- ca. 506 Por medio de Casiodoro, Teodorico pide a Boecio que construya un reloj de sol para enviar al rey de los burgundios.
- 508/509 Boecio hace la traducción y el comentario de la *Isagoge* de Porfirio.
- 509 Teodorico derrota a los francos en Arlés y anexiona la Provenza a su reino.

- 510 El 1 de enero Boecio asume el cargo de cónsul *sine collega*. Influyen en la decisión de Teodorico para concederle el consulado tanto la nobleza de sus orígenes como su reconocimiento de hombre de cultura y ciencia.
- 510/511 Boecio hace la traducción y el comentario de las *Categorías* de Aristóteles. Después de este año Prisciano compone la *Institutio de arte grammatica*.
- 511 Eugipio escribe la *Vita Severini*.
- 511/520 A la muerte de Clodoveo, rey de los francos, Teodorico se impone en Europa occidental como el soberano bárbaro más poderoso.
- 512 Boecio hace la traducción y el comentario del tratado aristotélico *De la Interpretación*. Algunos obispos orientales piden al papa Símaco consejo sobre el problema de la naturaleza de Cristo. También Boecio se interesa por esta cuestión y escribe el *Liber contra Eutychem et Nestorium* en defensa de la ortodoxia católica contra la herejía monofisista y nestoriana.
- 513/514 Traducción y comentario de los *Analítica priora* de Aristóteles; composición de los tratados *De syllogismis categoricis*, *De divisione*, *Introductio ad syllogismos categoricos*.
- 514 Enodio es nombrado obispo de Pavía. Casiodoro cónsul.
- 514/523 Pontificado de Ormisda, que mantiene buenas relaciones con Teodorico y es favorable a la conciliación con Constantinopla.

- 517 Boecio hace la traducción de los *Analítica posteriora* de Aristóteles y escribe el tratado *De hypotheticis syllogismis*.
- 518 Muere Alcimo Avito, obispo de Viena.
- 518/520 Traducción y comentario de los *Topica* de Aristóteles y comentario de la obra homónima de Cicerón.
- 518/520 Justino es nombrado emperador (518-527). Decidido defensor de la ortodoxia católica, persigue a los monofisistas y hace una política de conciliación y de entendimiento con el papado romano.
- 519 Por iniciativa y con la mediación de Justiniano, sobrino y consejero del emperador Justino, es arreglado el cisma acaciano. Símaco, el suegro de Boecio, se encuentra entre los negociadores enviados a Roma. Eutarico, marido de Amalasunta, hija de Teodorico, es reconocido por el emperador Justino como heredero de Teodorico y es nombrado cónsul, el primero de los godos.
- 521/522 Boecio escribe el tratado *De differentiis topicis* y la obras teológicas *De Trinitate*, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate praedicentur*, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*, *De fide catholica*.
- 522 El 1 de enero son nombrados cónsules los dos hijos de Boecio, quien probablemente, para esta ocasión, pronuncia el panegírico de Teodorico. Muere Enodio.
- 522/523 Boecio asume uno de los cargos más importantes de la administración, el de *magister officiorum*,

que comporta la dirección general de los servicios de la corte y del Estado, la dirección de la guardia del palacio del soberano y algunas atribuciones de política externa.

- 523 Es elegido para el pontificado Juan I, perteneciente al grupo de los senadores filo-imperiales, entre los que se encuentran Albino, Símaco, Fausto, Boecio. Se resquebrajan las relaciones de coexistencia pacífica entre el papado y Teodorico, que ve en el pontífice un peligroso aliado del imperio de Oriente.

En primavera, con motivo de la elección de Juan I al pontificado, el senador Albino escribe una o más cartas, quizás en nombre del Senado, al emperador Justino. La correspondencia es interrumpida por un cortesano de Teodorico, el *referendarius* Cipriano, que acusa a Albino y al Senado de acuerdo con el emperador y de maquinación contra Teodorico.

Boecio va a Verona, donde fue hecha la denuncia contra Albino, y asume la defensa del senador, demostrando la falta de fundamento de la acusación. Consigue igualmente que no lleguen a Teodorico los falsos documentos con los que los acusadores intentan incriminar también al Senado.

En agosto, Boecio termina en su cargo, anual, de *magister officiorum*. Ya como simple senador, es atacado a su vez por Cipriano y por los exponentes del partido filo-godo, que sobre la base de cartas falsificadas denuncian en Rávena al ex ministro. Las causas de la acusación son tres: haber impedido la actuación de los delatores contra el Senado; haber actuado para el renacimiento de la autoridad imperial en Italia; haber aspirado ilegalmente a otro cargo, cometiendo *sacrilegium*.

- 524 A comienzos de este año, Boecio cae en desgracia: arrestado, es trasladado a Pavía y encarcelado en los edificios anejos al baptisterio de la catedral. Allí permanecerá hasta su muerte, dedicado en los últimos meses a la composición (o definitiva elaboración) de la *Consolatio Philosophiae*.

En el verano, Boecio se dirige a Teodorico, del que había sido leal colaborador; pero el rey de los godos, entonces mal dispuesto hacia la nobleza romana, y en particular hacia la corriente filo-imperial de la que Boecio es exponente, sospechando una traición, manda a su ex ministro al Senado para que lo juzgue. Cipriano proporciona a los delatores, Basilio, Opilión y Gaudencia, con el encargo de presentar falsas acusaciones y de influir en los jueces. El juicio de Boecio es confiado a una comisión senatorial presidida por el *praefectus urbi*. La sede del proceso no es segura, aunque quizás se tratara de Roma. La comisión, atemorizada por las consecuencias de una eventual oposición a los deseos del soberano, juzga a Boecio sin escucharlo y emite un veredicto de culpabilidad.

En otoño, desde Pavía (o Verona) donde reside, Teodorico confirma la sentencia y condena a Boecio a la pena capital.

En el invierno, Boecio es ajusticiado en el *Ager Calventianus*, identificable con un barrio de Pavía situado al norte de la ciudad.

- 524/525 El emperador Justino, por motivos de política general y para actuar contra las medidas antirromanas de Teodorico, comienza una dura persecución contra los arrianos de Oriente, correligionarios de los godos. En las intenciones del emperador la persecución debía extenderse a los arrianos de Occidente.



- 525 Teodorico obliga al papa Juan I a trasladarse a Constantinopla para poner fin a las medidas de persecución.
- 526 Teodorico hace condenar y ajusticiar a Símaco, suegro de Boecio. Muere el papa Juan I, hecho prisionero por Teodorico después de su regreso del viaje, infructuoso, a Constantinopla. Muere Teodorico, aislado y desilusionado, consciente del fracaso de su política de coexistencia y cooperación entre romanos y godos. El reino pasa a su nieto Atalarico, bajo la tutela de su madre Amalasunta.

### *Índice de nombres propios y conceptos<sup>1</sup>*

- |                                                                                            |                                          |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------|
| abundancia II m. 2, 1                                                                      | Anteo IV m. 7, 25                        |
| académicos I 1, 10                                                                         | Antonino III 5, 10                       |
| adversidad II 4, 2                                                                         | Aqueloo IV m. 7, 23                      |
| Agamenón IV m. 7 1.                                                                        | Aquemenia V m. 1, 1                      |
| Agripina II m. 6, 4                                                                        | Aquilón I m. 6, 9; II m. 3, 11           |
| alas del alma IV m. 1, 1                                                                   | Aristóteles III 8, 10; V 1, 12; V 6, 6   |
| Albino I 4, 14                                                                             | armonía del mundo III m. 9, 10           |
| Alcibiades III 8, 10                                                                       | Arturo, I m. 5, 21; IV m. 5, 1           |
| alma II 5, 9; II 6, 7; III m. 9, 13; IV 1, 9; V m. 4, 6                                    | <i>arx philosophiae</i> I 3, 13          |
| amigos II 8, 6; II m. 8, 26; III 2, 9; III 5, 13                                           | asilo III m. 10, 6                       |
| amor II m. 8; IV m. 6, 17.                                                                 | astrología II 7, 3                       |
| Anaxágoras I 3, 9.                                                                         | Atridas IV m. 7, 2                       |
| ancla II 4, 9                                                                              | Austro I m. 7, 6; II m. 3, 7; II m. 4, 9 |
| animales II 6, 4; III m. 2, 7; III 7, 4; III m. 7, 3; III 8, 7; IV 3, 16; IV 4, 27; V m. 5 | autoconocimiento I 2, 6; I 6, 17         |
|                                                                                            | autor I m. 6, 2                          |

<sup>1</sup> En aquellos conceptos que aparecen repetidos con frecuencia únicamente se indican los lugares principales. Sólo aparecen los nombres o conceptos que son mencionados en el texto de la Consolación.

- autoridad I 1 13  
 autosuficiencia III 2, 19  
 azar V 1, 8  
  
 Baco I m. 6, 15; II m. 5, 7  
 Basilio I 4, 16  
 Belleza II 5, 10; III m. 9, 7; III 10, 26  
 bienes I 3, 14; I 4, 37; II 1, 13; II 4, 22; II 5, 14  
 Bóreas I m. 5, 19; I m. 3, 7  
 Boyero I m. 5, 21; IV m. 5, 3  
 Bruto, Lucio Junio II m. 7, 16  
 Bruto II m. 7, 15  
 bueno, bien I m. 2, 3; I 4, 30; I 4, 45; II 4, 22; II 5, 14; III 2, 10 ss; III 8, 7; III 11, 9; III 11, 38  
  
 Busiris II 6, 10  
 Caco IV m. 7, 26  
 Calíope III m. 12, 22  
 cambio II 1, 10; II 8, 1; III 2, 8; III 5, 12; III 8, 3; III 11, 7; V m. 1, 5  
 Camenas I m. 1, 3  
 Cáncer I m. 6, 2  
 Canio I 4, 27  
 caos II m. 8, 16  
 capacidad III 11, 5; IV 2, 5  
  
 cargos II 6; III 4  
 Cartago III m. 2, 7; IV 3; IV 4  
 castigo IV 1  
 Catón II m. 7, 16; IV 6, 33  
 Catulo III 4, 2  
 Cáucaso II 7, 8  
 Céfito I m. 5, 20; II m. 3, 5  
 ceguera I m. 7, 14  
 Cerbero III m. 12, 29  
 Ceres I m. 6, 5; III m. 1, 4; IV m. 3, 23  
 Cicerón, Marco Tulio V 4, 1  
 cielo I m. 2, 6; I 3, 1; III 8, 8  
 Cipriano I 4, 14  
 Circe IV m. 3, 4  
 círculo III m. 9, 15 ss; III m. 11, 4; III 12, 37; IV 6, 15; IV m. 6, 40  
 Conigasto I 4, 10  
 conocimiento I m. 2, 25; I 2, 4 ss; I 3, 1  
 cónsules II 6, 2  
 Coro I m. 3, 3  
 corolario III 10, 22  
 corona IV 3, 5  
 creador I m. 5 1; II 5, 26  
 Crespo II 2, 11  
 curación I 2, 6 ss; IV 6, 10  
  
 chispa I 6, 20; III m. 11, 11

- daimones I 4, 39  
 Damocles III 5, 6  
 Decorato III 4, 4  
 deshonestidad cf. *maldad*  
 destino I m. 4, 2; IV 6, 8 ss; V 3, 3  
 Diana cf. *Febe*  
 Dios III m. 6, 2; III m. 9, 3; III 10, 7; III 12, 37; IV m. 1, 19; IV 6, 8; V m. 2, 7  
 dualismo I m. 2, 3; I m. 2, 24; I 3, 7; IV 6, 8  
  
 eclipse de luna IV m. 5, 12  
 Edad de Oro II m. 5  
 eje IV m. 6, 7  
 ejemplo I 3, 66 ss; II 6, 8 cc; II m. 7, 15  
 eleáticos I 1, 10  
 elementos III m. 9, 10  
 emanación III 10, 3  
 Emilio Paulo II 2, 12  
 enfermedad II 1, 2  
 Epicuro, epicúreos I 3, 7; I 4, 30; III 2, 12  
 error I 3, 8; II 4, 22; III 2, 4  
 esencia III 9, 15  
 esperanza I m. 7, 25  
 estaciones del año I m. 2, 18 ss; I m. 5, 14; I m. 6; IV m. 6, 25 ss.  
 estoicos I 3, 7; V m. 4  
 eternidad, eterno II 7, 15; III m. 9, 1; V 6, 4 ss.  
  
 Etna I m. 4 7; II m. 5 25; II 6, 1  
 Éufrates V m. 1, 3  
 Eurídice III m. 12, 50  
 Eurípides III 6, 1; III 7, 6  
 Euripo II m. 1, 2  
 Euro II m. 4, 4  
 Evandro IV m. 7, 26  
 exilio I 3, 3; I 5, 2  
  
 Fabricio, Cayo Luscino II m. 7, 15  
 fama II 7; III 6  
 familia III 2, 9  
 Fausto I 4, 12  
 Febe I m. 8, 8  
 Febo I m. 3, 9; II m. 3, 11 II m. 8, 5; III m. 10, 15  
 felicidad II 4, 23 ss; III 1; III 5, 3; III 10, 23; IV 7, 21  
 Filosofía *passim*  
 fortuna I m. 1, 17; I 2, 5; I m. 4, 2, I 4, 2; II 1, 11; II 2; III 1, 2; III 2, 16  
 Frigia IV m. 7, 2  
 fuego III 8, 11; III m. 9, 21  
  
 Gaudencio I 4, 17  
 germen III m. 6, 6  
 Gigantes III 12, 24  
 gloria II 7; III 6; III 8  
 gracia divina V 3, 34

Hércules II 6, 10; IV m. 7, 13  
 Hermes IV m. 3, 18  
 Hermo III m. 10, 8  
 Hesperia I m. 2, 16; III m. 2, 31  
 Héspero I m. 5, 11; II m. 8, 7  
 hidra IV 6, 3; IV, m. 7, 22  
 hombre I m. 5, 44; I 6, 15; III m. 6, 2  
 honestidad II 5, 18  
 honores II 6, 1 ss.  
 ideas III m. 9, 6 ss; V 4, 30  
 Ifigenia IV m. 7, 8  
 imaginación V 4, 27; V 5, 3  
 independencia III 2, 13  
 India III m. 5, 5  
 Indo III m. 10, 9; IV m. 3, 15  
 inteligencia V 4, 27; V 5, 3  
 ira I 5, 11  
 Ítaca IV m. 7, 8  
 Ixión III m. 12, 34  
 Júpiter III 2, 13  
 laberinto III 12, 30  
 letargia I 1, 8; I 2, 5  
 ley I m. 5, 23; III m. 2, 3  
 libertad I 1, 9; I 5, 4; II 6, 7  
 Libertad de elección V 2, 1  
 Linceo III 8, 10  
 Lucano IV 6, 33  
 Lucifer I m. 5, 13; III m. 1, 9; IV m. 6, 15  
 luna I m. 5, 5; III m. 6, 3  
 luz I m. 2, 2; III 3, 8; III m. 9, 23  
 mal I 4, 30; III 10, 5; III 12, 26 ss.  
 malvado I 3, 6; I 4, 6  
 mar I m. 2, 14; I 3, 11; I m. 4, 5; II 2, 8  
 Mar Rojo III m. 3, 3  
 Marmárica IV m. 3, 11  
 Marte IV m. 1, 12; IV m. 6, 6  
 materia I m. 2, II I m. 2, 27; V 4, 28  
 médico I 1, 11 ss; I 2, 5; IV 4, 38; IV 6, 45  
 memoria III 2, 13  
 Menelao IV m. 7, 3  
 mente I m. 2, 1; IV 6, 15; IV m. 6, 2  
 mente profunda III m. 9, 16; III m. 11, 1  
 mente terrena III m. 10, 3  
 Mercurio IV m. 3, 18  
 metáfora de la lucha I m. 1, 21 ss; I 2, 3; I 3, 4  
 misterios I 1, 10; I 2, 5; I 3, 2

Mistral I m. 3, 4  
 mito de la caverna I m. 2, 25; I 2, 6; III 1, 5; III m. 10, 1; III m. 10, 13; IV 4, 27  
 modos de conocimiento V 5, 2 ss.  
 movimientos II 5, 9; II m. 8, 20; III 7, 3; III m. 11, 4; III 12, 7  
 mundo I m. 5, 3; I 5, 5; II m. 8; III m. 9, 6 ss; IV m. 6, 23  
 Musas I m. 1, 3; I m. 1, 8; I 1, 7; III m. 11, 15  
 música II 1, 8  
 naturaleza III 9, 15; III 10, 2; III 10, 5; IV 6, 13  
 necesidad II 8, 5; V 6, 27; V 6, 27 ss.  
 Neritio IV m. 3, 1  
 Nerón II m. 6; III m. 4, 4; III 5, 10  
 niebla I 2, 6; I 3, 1  
 nobleza III 2, 9; III 6, 7  
 Nonio III 4, 2  
 Noto II m. 6, 12  
 Océano IV m. 6, 12  
 ojos I 1, 7; I m. 3, 10  
 olvido I 2, 6; III 2, 13  
 Opilión I 4, 17  
 opinión I 6, 21; III 6, 2  
 orbe III m. 10, 8  
 orden I m. 6, 21  
 orden senatorial III 4, 15  
 Orfeo, III m. 12, 50  
 origen III m. 6, 1  
 Osas IV m. 6, 9  
 oscuridad I 1, 13; i m. 2, 3; I m. 2, 24; I 2, 6; III 2, 13  
 Pacuvio II 2, 12  
 padre III m. 6, 2  
 Papiniano III 5, 10  
 Parménides I 1, 10; III 12, 37  
 partos V m. 1, 1  
 pasiones I m. 1 8; I 1, 9; I m. 2, 25; I 2, 2 ss; I 5, 11; I m. 7, 25; IV m. 2, 5  
 patria I 5, 3  
 Paulino I 4, 13  
 Paulo Emilio II 2, 12  
 paz I 5, 10; IV m. 6, 5  
 peligros I m. 2, 25  
 penitencia III 7, 1  
 perlas III m. 4, 2; III m. 10, 10  
 perpetuidad, perpetuo III m. 9, 1; V 6, 14  
 Perseo II 2, 12  
 Pitágoras I 4, 38  
 placer III 2, 7; III 7, 1; III m. 7, 1; III 9, 17  
 planetas I m. 2, 10; IV m. 1, 11 ss.



- Platón I 3, 6; I 4, 5; III m. 11, 15; III 12, 1; III 12, 38; IV 2, 45; V 6, 14
- plegaria I m. 1; I 1, 1; III 9, 33 ss.
- poder II 6, 1; III 2, 6
- Polifemo IV m. 7, 9
- Pompeyo III 4, 15
- Ponto II m. 2, 3
- porismata III 10, 22
- Pórtico V m. 4, 1
- predestinación IV 6, 4
- prefecto de la annona III 4, 15
- prefecto del pretorio I 4, 12
- presciencia V 4, 4; V 3, 6
- pretura III 4, 15
- previdencia V 6, 16
- prisión I m. 2, 25
- providencia III 11, 33; IV 6, 8; V 3, 4; V 6, 17
- puerto III m. 10, 5
- purgatorio IV 4, 23
- púrpura II m. 5, 9; III m. 4, 1
- raciocinio III 10, 21; IV 6, 17
- Rávena I 4, 17
- razón I 6, 3; IV 6, 57; V 4, 27; V 5, 3
- recompensa IV, 3
- recuerdos I m. 2, 6; I 2, 6; V m. 3, 21
- Régulo II 6, 11
- reino II 5, 33 ss; III 3, 12; III m. 8, 4; III m. 10, 13
- reino del saber III m. 5, 8
- retórica II 1, 8
- riquezas II 4, 33 ss.
- Roma I 4, 26; I 4, 36
- Rueda de la Fortuna II 1, 19
- sabiduría I 4, 3; III 4, 6
- sacrilegio I 4, 37
- Saturno IV m. 1, 11
- Senado I 4
- Séneca I 3, 9; III 5, 10
- sentidos V 5, 3
- Seres III m. 10, 5
- silla curul II 3, 8; III m. 4, 6
- Símaco I 4, 40
- simbología de la luz I m. 2, 2; I m. 2, 24; III m. 1, 9; IV m. 1, 27; V 2, 10
- simplicidad V 6
- Sirenas I m. 1, 3; I 1, 11
- Sirio I m. 5, 22
- Sócrates I 3, 6
- sol I m. 2, 8; I m. 2, 16 ss; I m. 3, 9; IV m. 1, 10; IV m. 6, 6; V m. 2, 7ss.
- Sorano I 3, 9
- sueño III 1, 5
- sustancia III 9, 15

- Tajo III m. 10, 7
- Tántalo III m. 12, 36
- Tártaro III m. 12, 55
- temor II 4, 26; III 5, 6
- tempestad I m. 2, 4; I m. 2, 14; I m. 3, 3; I 3, 11; i m. 7, 5
- Ténaro III m. 12, 26
- Ténero III m. 12, 26
- teodicea IV 5
- Teodorico I 4, 17; I 4, 32
- teoría IV 1, 2; V 2, 8
- tesoro III m. 11, 6
- teúrgia I 4, 37
- tierra I 1, 13; I m. 2, 4; I m. 2, 27; III m. 9, 25; IV m. 1, 4; IV m. 7, 34
- Tigris V m. 1, 3
- timón I 4, 6; III m. 9, 1
- tinieblas I m. 2, 3
- tirano I m. 1, 5; I m. 4, 11; I 4, 2; II 6, 8
- Tiresias V 3, 25
- Tiro II m. 5, 9; III m. 4, 2
- Tirreno III m. 8, 8
- Titio III m. 12, 38
- Tolomeo II 7, 4
- Tonante IV m. 6, 1
- Tracia III m. 12, 5
- tranquilidad II 1, 6
- Triggvilla I 4, 10
- Tule III m. 5, 7
- Ulises IV m. 3; IV m. 7, 8
- unidad, uno I 3, 7; I 5, 4; I 5, 11; III 11, 9
- valentía I 1, 1; III 2, 10
- veneno II m. 5, 9
- Verona I 4, 32
- Véspero IV m. 6, 14
- Vesubio I m. 4, 8
- vía láctea IV m. 1, 7
- viaje al cielo de las almas I m. 2, 6 ss.; IV m. 1
- vicio cf. *mal*
- virtud II 6, 11; II 7, 2; III 4, 7; IV 7, 19
- voluntad IV 2, 5
- vuelo de las almas IV m. 1, 1
- Zenón I 1, 10; I 3, ; II 6,